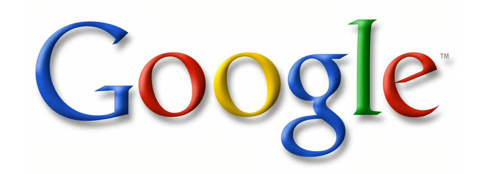
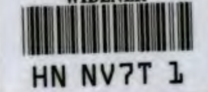
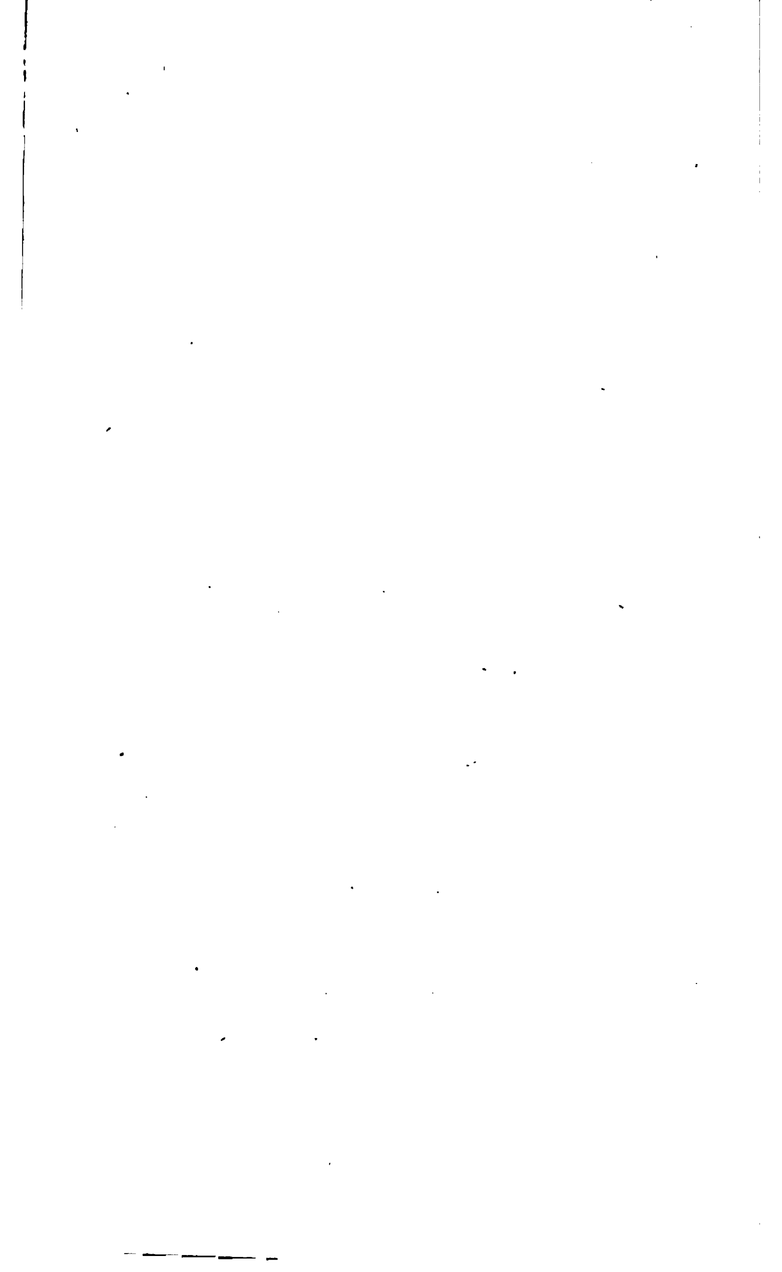
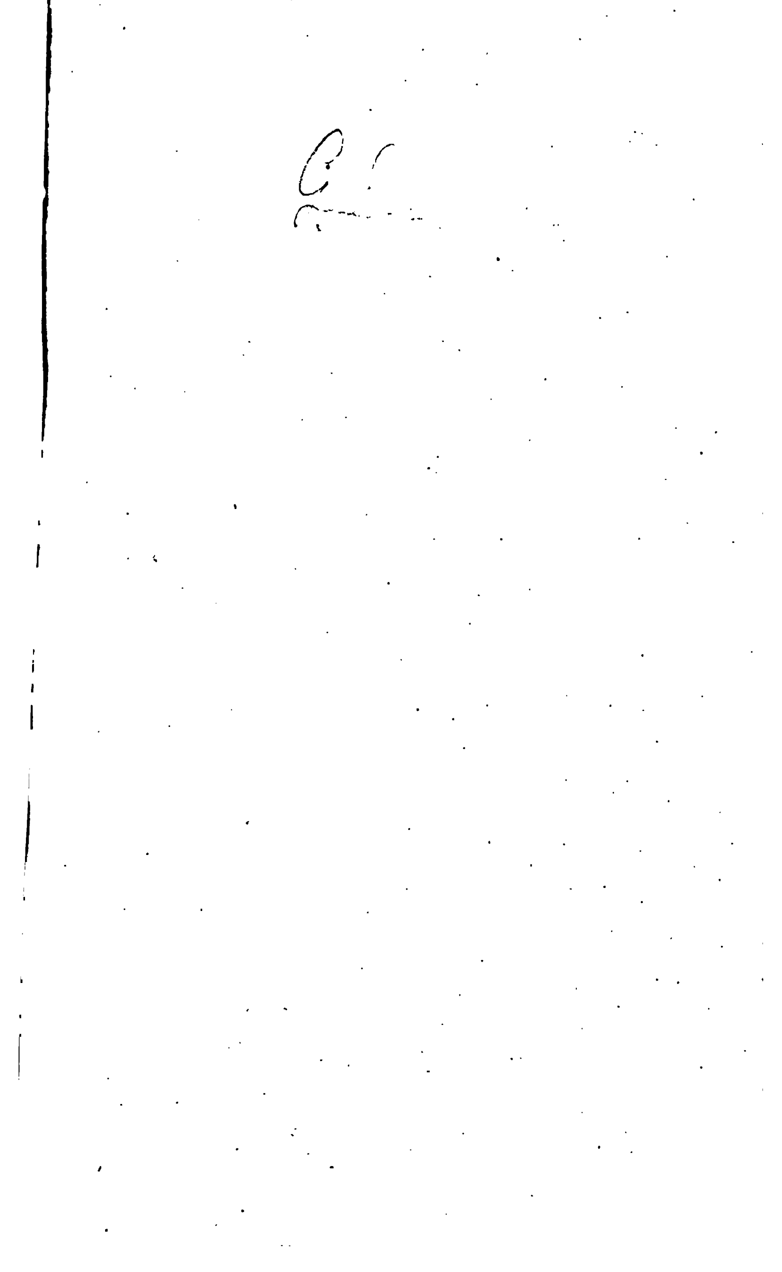





VE RI
TAS





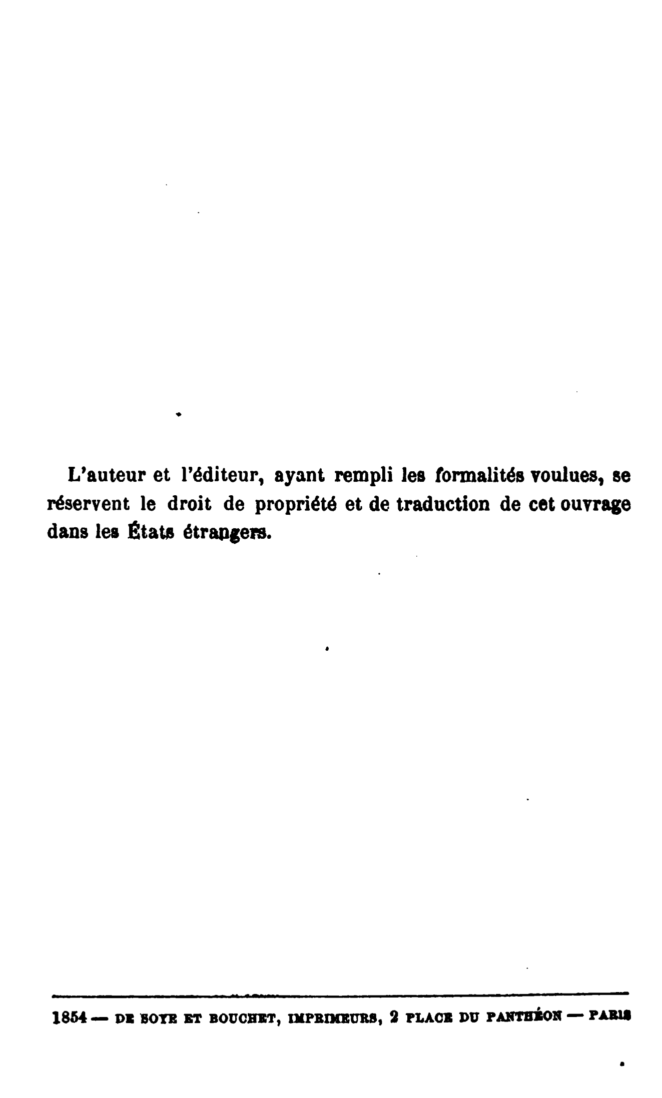




HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE



1854 — DE SOYE ET BOUCHET, IMPRIMEURS, 2 PLACE DU PANTHÉON — PARIS

HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE

PAR

FÉLIX BUNGENER

Auteur de *Un Sermon sous Louis XIV*, de *Trois Sermons sous Louis XV*
de *Voltaire et son Temps*, de *Julien ou la Fin d'un siècle*, etc.

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE

TOME PREMIER

PARIS

JOEL CHERBULIEZ, LIBRAIRE

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE MÊME MAISON

1854

L'auteur de cette histoire y travaillait depuis quelque temps, lorsqu'il apprit par les journaux qu'on se préparait à célébrer, en 1845, dans toutes les églises de la catholicité, le trois-centième anniversaire de l'ouverture du Concile de Trente.

Cette nouvelle l'étonna. Il avait peine à comprendre un appel à des souvenirs si gros de tempêtes. Rome a trop d'intérêt à diviniser les décrets de Trente, pour qu'elle puisse désirer d'en voir étudier l'histoire. Au milieu du chaos que nous étions en train de débrouiller, et qu'un premier coup d'œil nous avait montré si plein de choses aussi peu honorables pour l'autorité papale qu'embarrassantes pour celle du catholicisme en général, — il faut, pensions-nous, que l'Église ait étrangement compté sur l'ignorance des uns et le

dévouement des autres, pour s'offrir, de gaieté de cœur, à une pareille épreuve.

L'épreuve, en effet, risquait d'être rude. Un auteur populaire pouvait s'emparer du sujet. Son livre, qu'il n'aurait eu nulle peine à rendre piquant sans sortir du vrai, pouvait avoir un retentissement immense. Le Concile de Trente devenait le sujet des conversations de l'Europe; et ce n'est sûrement pas là ce qu'on avait voulu en ordonnant d'en rappeler la mémoire.

L'anniversaire est venu. Personne n'en a profité pour dire aux peuples ce que fut cette assemblée fameuse. L'Église, de son côté, avait fait, à ce qu'il paraît, des réflexions sérieuses. Nous ne savons si la fête a été contremandée; mais nous n'en avons eu aucune nouvelle. A Rome, en particulier, il n'en a pas été question. Ce fut le jour de l'entrevue du pape Grégoire XVI avec l'empereur de Russie.

Quoi qu'il en soit, nous avons poursuivi. Nous livrons aujourd'hui notre œuvre.

Nous ne dirons pas que le besoin s'en faisait généralement sentir. L'assertion ne serait pas seulement ambitieuse, comme elle l'est toujours, mais fausse. Qui est-ce qui songe au Concile de Trente? Le public a bien autre chose à faire, en vérité, que de feuiller les actes d'un concile.

Mais si ce besoin n'est pas généralement senti, il l'est cependant de quelques personnes; il le

serait de beaucoup, pour peu qu'on leur en donnât l'idée, et qu'on leur offrit les moyens de le satisfaire sans trop de peine. Magistrats, publicistes, catholiques nombreux, protestants de toute église, tous ceux, enfin, que le catholicisme inquiète et froisse, en religion, en politique, en morale, par ce réveil fiévreux auquel il nous fait assister, — tous, aujourd'hui, ont intérêt à savoir ce qu'il fut et ce qu'il fit dans l'assemblée où il s'est définitivement constitué.

Sarpi et Pallavicini, les deux seuls historiens du concile jusqu'à ce jour, sont peu lus et ne peuvent guère l'être. Profondément divers dans leurs qualités et leurs vues, ils ne se ressemblent que trop dans leurs défauts. Chez l'un comme chez l'autre, diffusion, sécheresse, nul plan, nulle philosophie, absence, enfin, de tout ce qu'on demande aujourd'hui à l'historien. Le livre de Sarpi n'est qu'une longue satire, mais sans vie, sans sel, souvent inexacte et injuste; celui de Pallavicini n'est qu'une longue et lourde apologie, plus exacte dans les détails, mais faible dans les déductions, puérile et fausse dans l'ensemble.

Sarpi est à l'index; Pallavicini devrait y être. Ses naïvetés, ses raisonnements bizarres, en disent souvent plus que les attaques de celui qu'il croit réfuter. Après avoir lu le premier, qui blâme tout, on craint d'être trop sévère; après avoir lu le second, qui approuve tout, on est rassuré. La

faiblesse de la défense atteste assez haut celle de la cause. On sent qu'on ne sera que juste.

Nous espérons l'avoir été. Les prétentions du Concile de Trente et de ses hardis héritiers nous autorisaient à peser ses droits. Quand donc les pèseront-ils aussi, ceux qu'on a façonnés à lui obéir? Colosse aux pieds d'argile, — ceux qu'il tient sous ses pieds pourraient mieux encore que nous révéler sa fragilité et travailler à sa ruine.

Nous n'ajoutons ni ne changeons rien à ces lignes, préface de notre première édition, en 1847. Tout a marché, mais de manière à leur donner toujours plus d'actualité.

Mai 1854.

LIVRE PREMIER

SOMMAIRE

I. Introduction. — Premiers vœux. — Saint Bernard et Luther.— Réveil. — II. Antipathies. — Léon X. — Illusion. — Encore vingt-quatre ans. — III. Adrien VI. — Sa théorie des indulgences. — Projets de réformes. — Projets d'extermination. — IV. La papauté en Allemagne. — Aveux du pape. — Les cent griefs. — V. Clément VII et la diète de Nurenberg. — Contre-diète.— VI. Charles-Quint et François Ier. — Bataille de Pavie. — Deux lettres. — Les Colonna. — Le trône et la tiare. — VII. Le connétable de Bourbon. — Le sac de Rome. — Hypocrisie. — Réconciliation. — VIII. Entrevue à Bologne. — La confession d'Augsbourg. — Christ et Bélial. — Le ciel ne tombera pas.— IX. La ligue de Smalcalde.— Les Turcs.— Genève. — X. Paul III. — Encore dix ans. — Les fils du pape. — Négociations. — Difficultés. — Mantoue. — Vicence. — Trente. — La guerre se rallume. — S'apaise. — Le concile va s'ouvrir.— XI. Résumé.

XII. L'arrivée.— Trois ans d'indulgence. — Scrupules. — Quatre cents places et point d'évêques. — *Parturiunt montes.*— L'imagination du P. Biner. — XIII. Simple arithmétique.— Un aveu à noter. — Les conciles œcuméniques. — XIV. Les représentants de l'Église. — Jérusalem et Trente.

XV. Diplomatie.— XVI. Les protestants avaient-ils promis obéis-

I

L'histoire d'un concile n'est pas bornée aux circonstances de sa convocation et de sa tenue. Elle commence à l'origine des vœux qui l'appelaient et des besoins qu'il devait satisfaire.

Mais ces besoins, ces vœux, — il peut arriver que le temps en ait insensiblement modifié la nature. S'il est des questions où le fond reste quoique les formes varient, il en est aussi où le fond change sans que la forme ait changé. *Liberté*, par exemple, n'a presque plus rien de commun avec ce qu'on entendait jadis par là; et quand nos modernes démagogues évoquent un Léonidas, un Guillaume Tell, c'est, le plus souvent, un jeu de mots.

En parlant d'un concile pour réformer la foi, Luther était-il, comme le prétend Bossuet [1], dans une tout autre voie que saint Bernard demandant, quatre siècles avant lui, la réformation de la discipline? Nous ne le pensons pas.

« Qui me donnera, avait dit l'abbé de Clairvaux [2], qui me donnera de voir, avant de mourir, l'Église telle qu'elle était dans ses premiers jours! » Mais, au douzième siècle, à une époque essentiellement pratique et chez un homme organisateur avant tout, l'idéal de l'Église était aussi, avant tout, un idéal d'ordre, de foi pratique, et de pureté dans les mœurs.

[1] Variations, l. I.

[2] Épître au pape Eugène III.

Voilà comment la foi pouvait sembler hors de cause dans cet appel aux anciens jours. Reste à savoir si de sérieuses tentatives pour y répondre auraient laissé la question sur le terrain où l'on croyait la poser.

Des tentatives, il y en eut; des tentatives sérieuses, ou, du moins, sérieusement poursuivies, il n'y en eut pas. La preuve que les conciles de Bâle et de Constance n'avaient pas répondu à l'ancien vœu de saint Bernard, c'est que les peuples n'avaient pas cessé de demander une réformation, un concile, et qu'on en parlait généralement comme si rien n'eût encore été fait.

Cela étant, peut-on admettre qu'un concile sérieux, savant, impartial, tel enfin que l'évêque Durand de Mende en déterminait les bases au commencement du quatorzième siècle [1], — qu'un tel concile, disons-nous, même au douzième, n'eût pas été transporté, malgré lui, sur le terrain de la foi? Et s'il y était réellement arrivé avec le désir de revoir l'Église, « telle qu'elle était dans ses premiers jours, » si, conséquent avec ce vœu, il avait franchement remis l'Écriture au-dessus de toutes les traditions, qui admettra que la discipline et les mœurs lui eussent paru seules altérées? Nous allons avoir, presque à chaque page, la preuve du contraire.

Toutefois, ce travail que tant de conciles n'avaient pas pu ou pas voulu entreprendre, peuples et docteurs l'avaient silencieusement fait sans s'en douter. L'instinct des uns et la logique des autres se révoltaient également contre cette étrange abstraction d'une église infaillible dans ses doctrines et de plus en plus faillible dans ses

[1] *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi.* Réimprimé à Bourges en 1545, et dédié par le jurisconsulte Probus aux Pères du concile de Trente.

mœurs ; on avait cru ne soupirer qu'après une réformation disciplinaire, et il ne fallut qu'une secousse pour que la moitié de l'Europe se réveillât soupirant après la réformation de la foi.

II

Or, jusque-là, le mot même de concile était odieux à la cour de Rome. En vain avait-elle essayé de donner le change en décorant elle-même de ce nom quelques petites assemblées tenues en Italie par les papes. Concile, dans le langage de l'Europe, ne signifiait plus que concile général, universel. Rome tâchait d'en rester aux cours plénières ; de toutes parts on réclamait les états-généraux.

Pallavicini a essayé de prouver que les papes en avaient moins peur qu'on ne l'a dit ; mais la vérité lui arrache, de temps en temps, des aveux plus que suffisants pour renverser tout le reste. « De même que, dans la pupille de l'œil, le moindre grain de poussière cause une grande douleur, ainsi, quand il s'agit de choses d'un très-haut prix, les dangers les plus éloignés deviennent l'occasion des plus cruelles alarmes [1]. » Sarpi lui-même n'a jamais dit plus ni mieux. Le vent du siècle en avait assez remué de ces « grains de poussière » qui menaçaient l'œil de la papauté. Irait-elle donc, sans effroi, se placer au centre du tourbillon ? Bâle et Constance ne lui avaient laissé aucun doute sur l'immensité du danger.

[1] Pallav. Introd., ch. v.

Quoi qu'il en soit, lorsque la question eut subi le changement que nous avons indiqué, la cour de Rome sembla un moment réconciliée avec l'idée d'un concile. Sur le terrain du dogme, elle se croyait sûre de vaincre. Elle l'était en effet. Aucun évêque ne l'avait encore abandonnée; Léon X aurait trouvé beau de répondre au moine saxon par la voix imposante de tout l'épiscopat chrétien.

Cette illusion dura peu, et, à vrai dire, peu de gens l'avaient partagée. Les conseillers de Léon X s'effrayaient de sa confiance. Ils avaient raison. Quelque importance que les questions dogmatiques eussent acquise, il fut bientôt aisé de voir qu'on n'avait point renoncé pour cela aux anciens griefs et aux anciens vœux. Les princes parlaient plus que jamais de mettre un terme aux empiétements du clergé; les peuples, de ne plus vouloir pour pasteurs que des hommes honorables; les évêques, de revendiquer les droits dont Rome les avait peu à peu privés. Enfin, après avoir si vivement réclamé un concile, Luther et les siens n'avaient pas tardé à ajouter qu'ils ne le voulaient ni convoqué, ni présidé, ni dirigé par l'évêque de Rome. A cela, le pape ne pouvait répondre qu'en pape : il avait excommunié.

Léon X se considérait néanmoins comme engagé, sinon envers les luthériens, du moins envers les princes qui avaient appuyé leur premier appel. En 1521, et même avant, nous le voyons s'occuper du choix d'une ville où le concile puisse convenablement avoir lieu. Mais vers la fin de cette même année, il meurt, très-loin probablement de soupçonner qu'il s'en passera vingt-quatre avant que l'affaire soit en train.

III

Son successeur, Adrien VI, était un honnête homme. Il voulait la réformation des abus, mais il la voulait par le pape; celle de la foi, il ne comprenait pas qu'on en eût seulement l'idée. Nier la messe ou nier le soleil, c'était tout un à ses yeux; Luther lui semblait moins un hérésiarque qu'un fou. Tous les dogmes romains étaient depuis longtemps entamés par la hache de Wittenberg, qu'il se croyait encore à la question des indulgences et parlait d'arranger l'affaire en donnant des explications sur ce point. Il se proposait donc de proclamer, comme pape, une doctrine qu'il avait précédemment enseignée comme théologien. Selon lui [1], les effets de l'indulgence achetée ou acquise ne sont pas absolus, mais plus ou moins bons, plus ou moins complets, selon les dispositions du pénitent et la manière dont il accomplit l'œuvre à laquelle l'indulgence est attachée. Une bulle dans ce sens était, dit-on, toute prête; mais, autour du pape, on s'en effraya. Ce n'était pas sans raison. Le pape allait entr'ouvrir de sa main la porte par laquelle s'étaient successivement introduites en Allemagne toutes les idées de Luther. Les indulgences avaient beau être encore, selon la bulle, de puissants moyens de salut : si leur vertu, n'importe à quel degré, dépend des dispositions du fidèle, il est bien difficile de ne pas conclure de là — ou que l'indulgence reçue sans piété est nulle, — ou que

[1] Commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*.

la piété, dès qu'elle est vraie et solide, peut s'en passer. Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas aisé de voir quelle valeur elles ont par elles-mêmes, et ce qu'est, en réalité, le pouvoir de les accorder. — Nous aurons à revenir là-dessus.

Les conseillers du pape le déterminèrent donc à laisser dormir la question. Il se borna à réformer, mais sans bruit, et en évitant avant tout de paraître céder, une partie de ce qu'on avait le plus critiqué dans le trafic des indulgences.

Ce premier pas dans la voie des réformes par lesquelles il s'était flatté d'arrêter les progrès du luthéranisme, c'était à peu près le dernier qu'il devait réussir à faire. Nous aurons aussi à montrer ailleurs, avec plus de détails, ce que les papes les mieux intentionnés rencontraient autour d'eux de résistances, d'obstacles, d'inextricables embarras. Il y avait alors à Rome, selon le calcul de Ranke, *deux mille cent cinquante* charges vénales, propriété des titulaires, et dont les revenus devaient représenter l'intérêt du prix d'achat, versé au trésor papal. Elles se créaient par fournées. Un jour vingt-cinq secrétaires ; un autre, quarante archivistes ; et tout cela acquérait le droit de vivre aux dépens de la chrétienté. « Oui, cher Léon, écrivait Luther en 1520, tu me fais l'effet de Daniel dans la fosse, d'Ézéchiel parmi les scorpions. Que pourrais-tu, seul contre tous ces monstres? Ajoutons encore trois ou quatre cardinaux savants et vertueux... Si vous osiez entreprendre de remédier à tant d'abus, ne seriez-vous pas empoisonnés? O malheureux Léon, qui siéges sur ce trône maudit! Si saint Bernard avait pitié de son pape Eugène, quelles ne seront pas nos lamentations sur toi,

lorsque la corruption a crû pendant quatre cents ans de plus !... Oui, tu me remercierais de ton salut éternel, si je venais à bout de briser ce cachot, cet enfer où tu te trouves retenu. » Hélas ! Léon X ne s'y trouvait pas trop mal, dans cette affreuse prison. Il l'embellissait de son mieux par des magnificences, des fêtes, des « farces[1], » qui en avaient fait la cour la plus splendide et la plus amusante de l'Europe ; mais on comprend sans peine ce que devait souffrir un homme pieux et grave qui, du fond « de cette fosse » et sans pouvoir s'en tirer, en voyait sortir tous les mécontentements, tous les maux, tous les scandales de l'Église. Adrien n'était pas depuis trois mois sur le trône, qu'il gémissait sur son impuissance à rien faire de tout ce qu'il avait rêvé ; il n'y était pas depuis un an, que, découragé, navré, l'extermination des luthériens lui paraissait le seul moyen d'en finir.

IV

Il commença donc par sonder les dispositions des princes d'Allemagne ; mais il les trouva généralement peu zélés pour une cause dans laquelle ils s'étaient dès longtemps habitués à voir celle du pape, bien plus que celle de la religion et de l'Église. Les souverains les plus éloignés du luthéranisme étaient moins affligés de ses progrès que contents, en secret, des chagrins de la

[1] Pallav., l. I, ch. II. C'était pour subvenir aux dépenses de ces *farces*, que Léon X avait créé lui-même plus de mille de ces charges dont nous avons parlé.

cour de Rome. Au milieu de toutes ses divisions, la vieille Germanie n'avait pas oublié son empereur grelottant trois jours dans la neïge au pied des murs de Canossa [1]. Le souvenir de Henri IV était lourd à toutes ces couronnes électorales et ducales. « Luther est un démon ! » leur criait le pape. « Oui, pensaient-ils, mais un démon vengeur. » Et ils ne se pressaient pas de l'arrêter.

La diète allait s'assembler [2]. Le pape espérait-il obtenir des princes en corps ce que chacun d'eux, en particulier, avait à peu près refusé ? S'il s'en flatta, ce ne fut pas longtemps. Il n'avait cependant rien négligé pour rompre avec le passé odieux dont il se sentait l'héritier. Tous les désordres reprochés à la cour de Rome, il les confessait humblement ; tout ce qu'on lui proposerait de raisonnable et d'utile, il s'engageait à y donner les mains. Malgré cela, la demande d'une croisade antiluthérienne n'obtint pas même d'être mise en délibération. Ces promesses, on voyait qu'il ne pourrait les tenir ; ces aveux, on lui en sut gré, mais ce n'était qu'une preuve de plus de l'immensité du mal. Il n'y gagna que l'animadversion de sa cour. On l'accusait hautement de faiblesse, de lâcheté, d'ineptie ; Pallavicini, sous des expressions plus douces, paraît assez de cet avis. Il conclut qu'Adrien était un saint prêtre, mais un triste pape, et, en définitive, un pauvre homme.

La diète répondit donc qu'avant d'extirper l'hérésie, il fallait extirper ce qui en avait été la cause, ou, du moins, l'occasion. Elle avait vu, disait-elle, avec une

[1] 1077. Démêlés avec Grégoire VII.
[2] A Nurenberg. Novembre 1522.

vive joie, que le pape y songeât sérieusement. Elle ne doutait pas qu'un concile général ne fût, à ses yeux, le premier et le meilleur des moyens.

Or, on a déjà vu qu'une des raisons du pape pour se montrer prêt à tant de réformes, c'était précisément d'empêcher qu'on ne songeât à les obtenir par un concile. Fort de ses intentions, il s'était cru mieux placé que personne pour conserver dans toute sa plénitude le pouvoir absolu dont il avouait qu'on avait tant abusé. Et la diète n'avait pas demandé simplement *un concile*, mais un concile pieux, *libre* et chrétien, convoqué *au plus tôt* et *du consentement de l'empereur*, dans une ville d'*Allemagne*, ce qui réunissait en quelques lignes tout ce qu'il y avait de plus contraire aux vues et aux intérêts du pape. Et les Italiens de dire, avec un redoublement de murmures : « Il n'a que ce qu'il s'est attiré. »

Bientôt les princes séculiers allèrent encore plus loin. Environ vingt ans avant cette époque, l'empereur Maximilien avait fait rédiger dix des principaux griefs de l'Allemagne contre Rome, et cet écrit, quoique très-réservé, avait produit une sensation immense. Le temps des ménagements est passé. Maximilien a noté dix griefs; les princes vont en noter cent. C'est le fameux *centum gravamina* qui, peu de jours après, courra l'Allemagne et l'Europe.

V

La diète s'était séparée en mars (1523). En septembre, Adrien meurt. Estimé de ses adversaires, détesté de ses alentours, il s'est félicité, en expirant,

d'échapper à ce dédale d'angoisses, et son ami, le cardinal Enckenwort, a pu écrire sur sa tombe : « Ci gît qui, dans toute sa vie, n'a rien vu de plus malheureux que d'être appelé à régner[1]. »

L'héritier de ses embarras va suivre une tout autre voie. Les obstacles, Clément VII[2] n'aura pas l'air de les voir; les abus, il se gardera d'en gémir; les affronts, il saura les dévorer en silence, aussi longtemps, du moins, qu'il ne se sentira pas en état de les venger. Ainsi, dans une nouvelle diète[3], il fait gravement demander de quoi l'on se plaint; et comme on s'en réfère aux *cent griefs* de l'année précédente, il répond qu'il ne sait ce que l'on veut dire. Il lui est bien revenu, dit son légat, le cardinal Campeggi, qu'on a fait circuler un certain écrit de ce genre; mais il aurait cru faire injure aux princes en leur attribuant un tel pamphlet. Au reste, ajoute le légat, le pape est prêt à donner toute satisfaction aux Allemands, et lui, Campeggi, a pleins pouvoirs pour cela. On lui demande alors par où il va commencer. Il expose son plan. Ce sont quelques réformes assez bonnes, mais presque uniquement dans le bas clergé. La diète répond que c'est une dérision de vouloir guérir les feuilles, ou tout au plus quelques branches, en laissant le tronc malade et gâté. Dans un édit du 18 avril, elle ne s'en tient pas à déclarer, comme précédemment, qu'il serait bon de convoquer un concile; elle décrète qu'un concile sera en effet convoqué, et cela, au plus tôt.

[1] . . . . *Qui nihil sibi infelicius in vita duxit, quam quòd imperaret.*

[2] Jules de Médicis, cousin de Léon X.

[3] Nurenberg. 1524.

Campeggi lève alors le masque. L'empereur[1] étant en Espagne, l'archiduc Ferdinand, son frère, le représentait dans les diètes, et exerçait en son nom une partie des fonctions impériales. Le légat lui persuada de convoquer à Ratisbonne une espèce de contre-diète, où l'on tâcherait d'amender les décrets de celle qui venait de se dissoudre. L'assemblée eut lieu, mais sans un seul électeur. Les uns avaient refusé nettement; les autres, à demi. Bref, pas un ne vint. Il ne s'y trouva que deux ducs, un archevêque, deux évêques et les députés de neuf autres. Le plus sage eût été de se dissoudre sans bruit; mais le cardinal insista. Le 6 juillet, on décrète que l'ancien édit de Worms, contre les luthériens, sera remis en vigueur; le 7, on adopte le projet de réformation repoussé par la diète comme insignifiant et dérisoire.

Charles-Quint ne pouvait donner ouvertement sa sanction à des arrêtés pris en dehors des formes légales; mais comme il lui importait, à cause de ses démêlés avec la France, de rester autant que possible en bonne intelligence avec le pape, il blâma le ton péremptoire du décret de Nurenberg. C'était à lui, disait-il, et à lui seul, de demander un concile. La diète pouvait le prier d'agir auprès du pape; mais, quant à agir elle-même, elle n'en avait pas le droit. Et comme elle avait encore décrété de se réunir à Spire dans les derniers mois de la même année, pour voir où en serait l'affaire, et, au besoin, pour la hâter, l'empereur le lui défendit.

VI

Il allait bientôt changer de langage. Vainqueur à Pa-

[1] Charles-Quint.

vie [1], maître du sort de François Ier, sa victoire l'avait rendu l'arbitre de l'Italie. Il n'avait plus besoin du pape; ce n'était plus pour lui qu'un des petits souverains qui se partageaient le pays. En juin 1526, la diète siégeant à Spire, il envoya lui-même l'ordre de délibérer sur les affaires de l'Église. On décida, conformément à ses vues, qu'il serait supplié de travailler au plus tôt à réunir en Allemagne ou un côncile général, ou, à défaut de celui-là, un concile national.

C'était un nouveau pas, et un grand pas. Si la cour de Rome a tant peur d'un concile ouvert à tous ses amis et à toutes ses influences, que sera-ce d'un concile tout allemand?

Poussé à bout, le pape n'attend pas que la demande lui arrive. Certains décrets impériaux, plus ou moins hostiles, sur quelques points, aux droits ou aux prétentions de l'Église, vont lui fournir une occasion d'éclater. Le 23 juin, il écrit un bref violent; le 25, un bref beaucoup plus doux, plein de flatteries, de promesses, et dans lequel il n'est pas question de l'autre. Charles en fait autant. Dans une première lettre, calquée sur le premier bref, il récrimine hardiment; il va en appeler, dit-il, comme les luthériens, à un concile universel et libre. Dans une seconde, écrite aussi deux jours après, il n'a pas l'air de se rappeler la première; il proteste de son respect pour le pape, de son amour pour la paix, de ses vœux pour l'union fraternelle des deux pouvoirs. Dans une troisième, enfin, c'est aux cardinaux qu'il s'adresse. A eux, dit-il, de convoquer le concile, si Clément persiste à s'y refuser.

[1] 1525.

Il savait à qui il parlait. Un parti puissant, soutenu et encouragé par lui, travaillait depuis quelque temps, dans Rome même, à l'abaissement du pape. Le cardinal Pompée Colonna, chef de la maison de ce nom, venait de se déclarer pour l'empereur. C'était la destinée de sa famille, disait-il, d'être haïe des mauvais papes, mais aussi d'en débarrasser l'Église. « Si ses ancêtres avaient fait trembler un Boniface VIII, il saurait bien, lui, mettre à la raison un Clément VII. » Et ce n'était pas seulement par des violences qu'il pouvait tourmenter le malheureux pape. L'élection de Clément avait été entachée, à ce qu'il paraît, de plus d'un fait peu honorable. Il y avait eu des cabales, des promesses d'argent, de places; toutes choses peu rares, en général, dans les élections du temps, mais sévèrement défendues par les canons de l'Église, et par conséquent suffisantes, l'empereur aidant, pour faire déposer un pape comme illégitime et intrus. Ajoutez à cela une illégitimité d'un autre genre, celle de sa naissance. Fils d'une des maîtresses de Julien de Médicis, il n'avait jamais pu prouver que son père l'eût épousée. En le créant cardinal, Léon X avait fait rendre un arrêt où sa légitimité était reconnue; mais ce n'était qu'une épreuve de plus qu'elle avait été jusque-là au moins douteuse, et on avait continué à douter. Or, les anciens canons défendaient aussi d'élever, même à la prêtrise, celui dont la naissance n'aurait pas été légitime ou régulièrement légitimée.

Les orages s'amoncelaient; mais le pape, de son côté, n'avait point perdu de temps. Avant de rompre avec l'empereur, il s'était assuré l'appui de la France. Tous les serments que le prisonnier de Pavie avait dû faire, dans sa prison de Madrid, pour recouvrer sa liberté, le

pape l'en avait secrètement relevé. Secrètement ligués, sous ses auspices, contre les envahissements de l'empereur, les princes d'Italie étaient prêts à se soulever au premier signal.

L'insurrection éclate. Le pape envoie en Lombardie toutes les troupes dont il peut disposer ; mais à peine la ville est-elle sans défense, que les Colonna s'en approchent avec tout ce qu'ils ont pu ramasser de soldats et de bandits. Ils entrent. Le pape veut les attendre sur son trône, la tiare sur la tête et la crosse en main, comme jadis Boniface. « Nous verrons, dit-il, s'ils oseront porter la main sur le successeur de saint Pierre ! » Pierre lui-même se serait peu reconnu, à vrai dire, sous ce costume et dans cet entourage. Pourtant, soyons justes : le pape avait là un beau mouvement. Mais ses amis s'effraient ; on lui conseille de ne pas s'y fier. Les Colonna ne sont plus hommes à tomber à genoux. Ils ont vu la papauté de trop près ; ils savent ce qu'il y a de sapin sous le velours de son trône, et de carton sous les pierreries de sa tiare. Clément court au château Saint-Ange ; les Colonna pillent le Vatican. Repoussés par le peuple, ils vont camper aux portes de la ville, et le vice-roi de Naples, soit de son chef, soit sur l'ordre de l'empereur, leur envoie journellement des renforts. Le pape capitule. Il rappellera ses troupes ; les Colonna s'éloigneront. Mais à peine ses troupes sont-elles de retour, qu'il excommunie les Colonna, leurs adhérents, leurs amis, quiconque enfin leur porte ou leur portera secours. C'était excommunier l'empereur. Réfugié auprès du vice-roi, Pompée Colonna en appelle « au futur concile, » et l'appel se trouve mystérieusement affiché, un matin, à la porte de toutes les églises de Rome.

VII

Bientôt, du nord et du sud à la fois, l'orage approche. Ici, c'est le vice-roi qui vient demander raison de l'excommunication des Colonna ; là, c'est Charles de Bourbon, le général de l'armée impériale, qui s'avance on ne sait pourquoi, ministre du démon, selon les uns, ministre de Dieu, selon les autres, pour châtier Rome et y périr. A-t-il des ordres? On l'ignore ; et c'est encore aujourd'hui un problème que de savoir s'il en avait. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'avait pas d'ordres contraires, et qu'il ne fut jamais sérieusement désavoué.

Alors Clément offre encore une fois de réhabiliter les Colonna. Le vice-roi accepte, et s'en retourne ; Bourbon ne répond rien, et le voilà bientôt au pied des murailles de Rome. Le 6 mai [1], on donne l'assaut. Le général est tué, mais la ville est prise, et quatorze mille Allemands, presque tous luthériens, restent chargés des vengeances de l'empereur. Du haut des tours de Saint-Ange, le pape assiste au pillage de sa ville. Il voit ses cardinaux menés processionnellement sur des ânes. Les cloches sonnent, les canons tirent... C'est Luther qu'on vient de proclamer pape. Un soudart, la tiare en tête, va être burlesquement intronisé en son nom.

Cependant, d'un bout de l'Europe à l'autre, tout ce qui tient encore au catholicisme et à l'Église s'émeut, s'indigne, à l'idée d'un pape prisonnier. Mais le plus

[1] 1527.

prompt à en gémir, c'est Charles-Quint. Il ordonne des processions pour la délivrance du pape; il interrompt les fêtes qu'on donnait à Valladolid pour la naissance de son fils; il n'oublie qu'une chose : c'est d'ordonner aux siens de quitter Rome et de laisser aller le pape. — Infâme comédie, qui allait cependant durer six mois.

Au reste, en fait de dissimulation, Rome ne resta jamais en arrière. Clément VII allait en offrir un exemple moins odieux, mais plus extraordinaire encore.

Les princes ligués contre l'empereur avaient enfin eu des succès. Une armée française occupait le royaume de Naples. Le pape était libre. C'était le moment, ou jamais, d'excommunier Charles-Quint, de s'unir à ses ennemis, d'affranchir l'Italie. Vivement pressé de se prononcer, Clément hésite, tergiverse, refuse. En secret, il ne trouve pas de mots assez forts pour maudire l'empereur; en public, il le flatte et le comble de prévenances; il n'a pas l'air de se douter que Charles ait été pour rien dans le siége de Rome, ni dans ses six mois de captivité.

Pourquoi ce changement? La cause n'en était une énigme pour personne. Florence avait profité des revers du pape pour secouer le joug des Médicis, et Clément tenait, avant tout, à la recouvrer. De là son humilité et ses soins envers celui qui pouvait la lui rendre. D'ailleurs, le danger seul et la colère avaient pu momentanément l'unir à ses voisins. Ses plus grands ennemis, il le savait bien, n'étaient pas en Allemagne. Il avait encore plus besoin de l'empereur contre les princes d'Italie, que de ceux-ci contre l'empereur.

Charles, de son côté, recommençait à avoir besoin de la cour de Rome. Ne s'étant jamais avoué l'auteur des

revers du pape, son amour-propre n'était pas engagé à le maintenir dans l'abaissement. Aussi, les négociations étaient à peine entamées, qu'on ne se serait pas douté qu'il y eût eu entre eux aucun nuage. Le pape promet tout ce qu'on veut ; Charles-Quint rend tout ce qu'on lui redemande, et s'engage, en particulier, à rétablir Florence sous la domination des Médicis. Un seul point demeure en suspens : c'est encore la grande affaire du concile. L'empereur en a parlé, mais mollement ; il est évident que, pour le moment, il ne s'en soucie pas. Clément, qui s'en soucie encore moins, n'a répondu ni oui ni non.

VIII

En mars 1529, nouvelle diète à Spire. Grands débats. Édit portant que les innovations déjà reçues pourront être tolérées par les princes, mais qu'on ne devra pas en autoriser de nouvelles. Six princes et quatorze villes libres protestent contre ce décret. De là le nom de *protestants*, qui allait devenir celui de tous les réformés.

Le pape et l'empereur étaient réconciliés ; il ne leur restait plus qu'à s'embrasser aux regards de l'Europe. En novembre donc, les voilà ensemble à Bologne, logeant dans le même palais, mangeant à la même table. Qu'elles seraient risibles, ces grandes scènes de la politique humaine, si elles n'étaient, avant tout, profondément tristes et profondément immorales ! Mais racontons ; ne jugeons pas. Nous aurons assez à juger plus tard.

Les conférences durèrent quatre mois. L'empereur, à ce qu'il paraît, était sérieusement revenu à l'idée d'un concile. Il insistait; il était presque sur le point d'exiger. Néanmoins, Clément l'emporta. Il démontra — ce qui commençait, du reste, à être évident — qu'un concile ne servirait qu'à creuser un abîme entre Rome et les réformés. Il fallait, avant de s'y mettre, ou les ramener, ou les écraser. Ce fut dans cet esprit que Charles-Quint partit pour l'Allemagne. Une diète allait s'ouvrir à Augsbourg. Campeggi, le nonce du pape, devait l'y précéder.

Sûr du concours de l'empereur, — autant, du moins, qu'on pouvait l'être des promesses de Charles-Quint, — Clément n'était pas hors d'alarmes. S'être soustrait, pour le moment, au danger d'un concile, c'était beaucoup; mais il s'agissait d'empêcher, ce qui eût été bien pire, que la diète ne s'érigeât elle-même en juge des questions de foi. Même sans le vouloir, elle peut y être conduite. Les luthériens annoncent une confession de foi; c'est l'électeur de Saxe qui la présentera. Comment faudra-t-il donc qu'on la reçoive? Sans la condamner? Les peuples diront qu'on l'approuve. En la condamnant? Ce sera agir en concile. Si on s'abstient, à qui la renvoyer? Au pape? Clément ne l'espère pas, et il a raison. A un futur concile? Mais il faudra donc en convoquer un, et c'est ce que le pape a surtout voulu éviter. En attendant, la confession arrive. Les peuples l'appellent déjà *La confession d'Augsbourg*. Qu'en fera-t-on?

A force de précautions et d'art, le nonce réussit d'abord à concentrer la querelle entre les théologiens des deux partis. « J'apprends, écrivait Luther à Spalatin, le chapelain de l'électeur de Saxe, que vous avez en-

trepris une œuvre admirable, savoir, de mettre d'accord Luther et le pape. Si vous en venez à bout, je vous promets de réconcilier Christ et Bélial. » On s'accorda cependant sur quelques points ; on crut, du moins, s'être accordés. Mélanchthon, dans son amour pour la paix, s'était hasardé à des concessions que ni Luther ni les luthériens ne pouvaient ratifier. D'ailleurs, ces premiers points admis, il y en avait assez d'autres sur lesquels on ne pouvait évidemment pas espérer de s'entendre.

Les conférences languissaient ; la seule perspective était de les voir se rompre dès qu'on en viendrait aux points capitaux. L'empereur était trop accoutumé à agir pour rester longtemps simple spectateur. Dans un premier édit, il donne aux luthériens six mois pour redevenir catholiques ; dans un second, il règle et tranche en pape ce que l'on aura à croire et à enseigner, jusqu'au prochain concile, sur tous les points controversés. Aux contrevenants, la prison, la mort.

Et au milieu de la stupeur générale, alors que tous les appuis humains de la réforme semblent près de lui manquer : « J'ai vu naguère un signe au ciel, écrit Luther. Je regardais par ma fenêtre au milieu de la nuit, et je vis les étoiles et toute la majestueuse voûte de Dieu se soutenir, sans que je pusse apercevoir les colonnes sur lesquelles le maître l'a appuyée. Pourtant, elle ne s'écroulait pas. Il y en a maintenant qui cherchent ces colonnes et qui voudraient les toucher de leurs mains. Et comme ils ne le peuvent, les voilà qui tremblent, qui se lamentent. Ils craignent que le ciel ne tombe... Pauvres gens ! Dieu n'est-il pas toujours là ? »

IX

Aux contrevenants donc, la prison, la mort.

La conclusion convenait fort au pape[1], mais non pas les prémisses. L'édit impérial est, il est vrai, rigoureusement catholique; Charles-Quint n'a rien dit que Clément n'eût dit comme lui. Mais était-ce à lui de parler? De quel droit a-t-il dit: « Ceci est de foi, ceci ne l'est pas? » S'il s'est fait pape dans un sens, l'électeur de Saxe, ou tout autre prince, pourra également se faire pape dans un autre.

Clément prit le meilleur parti, celui de supposer que rien ne s'était fait sans son aveu. Il écrivit lui-même à tous les princes pour leur recommander l'exécution de l'édit. Les princes protestants s'y refusèrent; et comme l'empereur parlait de les y forcer, ils résolurent de s'unir pour la défense mutuelle de leurs États et de leur foi. De là (1531) la ligue dite de Smalcalde.

Malgré la ligue, Charles se sentait encore assez fort pour agir contre eux; mais plus le moment approchait, plus il lui répugnait de combattre en soldat du pape. Ce n'était, pensait-il, que d'un concile qu'il pourrait décemment recevoir, lui, l'empereur, l'épée avec laquelle il marcherait contre les luthériens. En conséquence, nouvelles instances auprès du pape; nouvelles tergiversations de celui-ci. Il consent au concile, mais à condition

[1] « On a le droit de détruire ces plantes vénéneuses par le fer et le feu, » avait dit Campeggi, au nom du pape, dans son *Instructio data Cæsari in dietâ Augustanâ.*

qu'il se tienne dans ses états. Il veut bien que les protestants y soient entendus, mais à condition que les évêques, selon l'usage, aient seuls le droit de voter. Bref, il est facile de voir que, lui accordât-on toutes ces demandes, ce ne sera jamais qu'à la dernière extrémité qu'il accordera son consentement et sa coopération.

L'empereur s'impatiente. En même temps, les Turcs font de rapides progrès. Encore quelques jours, et ils sont à Vienne. Charles-Quint a besoin de toutes les forces de l'Allemagne, et les protestants refusent les leurs si on ne révoque l'édit d'Augsbourg. Il cède. Le pape réclame en vain; la liberté de conscience est accordée à l'Allemagne, mais, dit le décret, « jusqu'au concile. » La convocation en sera faite dans six mois; l'ouverture, dans un an. Aussi, à peine vainqueur des Turcs, Charles retourne en Italie. Nouvelles conférences avec le pape; nouvelles tergiversations. On se quitte à peu près brouillés.

Alors, retour du pape à l'alliance française. L'Allemagne et la France étant en paix, Clément pouvait, sans rompre ostensiblement avec l'empereur, s'unir étroitement avec le roi. Les négociations avancent. Catherine de Médicis, sa nièce, épousera Henri, second fils de François Ier; le roi, de son côté, s'emploiera auprès des Allemands pour qu'ils renoncent au concile, ou consentent à le laisser convoquer en Italie. Il essaie, mais il les trouve intraitables. A force de sollicitations, on leur arrache la promesse d'agréer un concile tenu hors d'Allemagne, pourvu que ce ne soit pas en Italie.

Où sera-ce donc? A Genève, disent les négociateurs français. Le pape se demande si son allié se moque, d'aller lui parler d'une ville où le catholicisme ne tient

plus qu'à un fil. Peu après, Clément VII tombe malade, et la défection de l'Angleterre empoisonne ses derniers jours. Il meurt sans regrets, dit-il; il a fait son devoir en s'opposant au divorce de Henri VIII. Cela se peut; les historiens catholiques l'en ont assez loué. On oublie seulement qu'avant de condamner ce fameux divorce, il s'y était longtemps montré plus ou moins favorable, avançant, reculant, s'engageant ou tergiversant, et l'œil fixé, en somme, bien plus sur Charles-Quint, dont il redoutait la colère, que sur ces règles canoniques dont les papes faisaient ce qu'ils voulaient. L'acte même du divorce fut une fois dressé. Pallavicini le nie; mais Guicciardini l'affirme, et Burnet le prouve par des pièces[1] qui supposent clairement ou l'existence du bref, ou la promesse formelle de le publier.

X

Le successeur de Clément VII, Paul III, avait été cardinal sous six papes; personne n'était plus profondément versé que lui dans les secrets de la politique romaine. Il comprit que la résistance était, pour le moment, un moyen usé; aussi, à peine sur le trône, il commença à parler du concile comme du seul remède aux maux du temps. Il en faisait son affaire; il allait au devant de tous les vœux.

[1] Lettres de Henri VIII et de Wolsey. Burnet, *Collection of records*. Voir aussi Herbert, *Vie de Henri VIII*, Ranke, *Histoire de la Papauté*, et le 5e volume de l'*Histoire de la Réformation*, par M. Merle.

Dix années devaient cependant s'écouler encore entre les paroles et les faits. Il est vrai qu'on ne tarda pas à voir ce qu'il fallait attendre d'un tel pape. Au milieu des plans de réforme qu'il se plaisait à dérouler, et pour l'exécution desquels il ne demandait pas mieux, disait-il, que de s'appuyer sur un concile, deux jeunes gens, l'un de seize ans, l'autre de quatorze à peine, furent créés cardinaux, et ces jeunes gens étaient... ses enfants [1].

Malgré ce scandale, — ou peut-être à cause de ce scandale et pour tâcher d'en amoindrir l'éclat, — il déclara (janvier 1535) que la bulle de convocation allait paraître. Vergerio va partir pour l'Allemagne. Il verra tous les princes, tous les hommes influents; les catholiques, pour qu'ils ne n'opposent pas à un concile tenu en Italie; les protestants, pour qu'ils s'engagent à en recevoir les décrets; Luther, Luther surtout, pour qu'il ne s'y oppose pas. Quelle idée se faisaient-ils donc, nous ne dirons pas de la conscience, mais du simple respect humain, ces hommes qui s'imaginaient qu'après dix-huit ans de guerre Luther pourrait encore n'être pas inaccessible à leurs séductions? Vergerio ne le vit qu'une fois, très-brièvement, selon les uns, très-longuement, selon les autres. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne gagna rien, et que, quelques années après, ce « grand mignon du pape, » comme dit un chroniqueur, passa lui-même à la Réforme. Quant aux princes, les catholiques furent unanimes à dire qu'ils ne voulaient pas d'un

[1] Alexandre Farnèse et Gui-Ascagne Sforce, ses petits-fils, issus l'un de son fils Louis Farnèse, et l'autre de sa fille Constance. Ses folies de jeunesse avaient été telles, que sa mère avait dû le faire enfermer au château Saint-Ange.

concile tenu en Italie ; les protestants, qu'ils ne le voulaient ni en Italie, ni ailleurs, si le pape devait en être le chef.

De tout cela, Paul se fût volontiers laissé aller à conclure qu'il n'y fallait plus songer ; mais il fut forcé de passer outre. Un concile, répétait l'empereur, un concile !... et je me charge de l'exécution des décrets. Il consentait, d'ailleurs, malgré les princes, à ce qu'on s'assemblât en Italie. Il n'y avait donc plus aucun prétexte pour refuser ou différer. Paul se soumit. Il désigna la ville de Mantoue, et l'ouverture fut fixée au 7 mai de l'année suivante (1537).

La bulle de convocation avait à peine paru, qu'on vit qu'elle n'aboutirait à rien. D'Allemagne, de France, d'Angleterre, d'Italie même, surgissaient des protestations. Il n'y eut pas jusqu'au duc de Mantoue, dont Paul s'était cru si sûr, qui n'élevât mille difficultés sur la faveur qu'on avait prétendu faire à sa ville. Paul, alors, désigna Vicence. C'était un sacrifice, car cette ville était aux Vénitiens, souvent ennemis de la cour de Rome ; aussi le pape s'autorisa-t-il de ce changement pour reculer d'un an l'ouverture de l'assemblée. Il la fixa au 1er mai 1538.

Le 1er mai 1538, ses légats [1] étaient à Vicence. Ils attendaient les évêques ; aucun ne vint. Ceux d'Italie, Paul n'aurait eu qu'un mot à dire pour en envoyer une foule ; mais il se sentait tenu d'attendre qu'il y en eût au moins quelques autres. Les légats attendirent près de trois mois. Personne ; toujours personne. Il commençait à devenir évident que l'empereur lui-même ne voulait

[1] Campeggi, Simonetta et Aleander.

plus ce concile, car il avait en Espagne et en Autriche assez d'évêques qu'il n'eût tenu qu'à lui d'y envoyer. Le pape rappela donc ses légats, mais sans retirer la convocation. Il fixa l'ouverture au mois d'avril 1539; puis dans une dernière bulle, l'époque en fut indéfiniment ajournée.

Nous n'entrerons pas dans le détail des négociations de toute espèce qui remplirent les années 1538 [1], 1539, 1540. Il nous faudrait revoir, sous des formes presque identiques, tout ce qu'on a vu jusqu'ici. Mêmes répugnances, mêmes obstacles, mêmes oscillations. Nous tenons à ne rien omettre d'essentiel, mais nullement à tout dire. Ces préliminaires du concile occupent tout un livre dans Sarpi, et trois dans Pallavicini.

Ce fut en 1541, dans une nouvelle entrevue du pape avec l'empereur, qu'on parla pour la première fois de la ville qui allait enfin être choisie. Située au cœur du Tyrol, Trente offrait l'avantage d'être une des villes les plus centrales de l'Europe. Elle n'était ni assez italienne pour que les Allemands refusassent de s'y rendre, ni assez allemande pour que le pape désespérât d'y rester le maître de l'assemblée [2]. Il la trouvait seulement bien loin de Rome; mais, après tant de querelles, il devait s'estimer heureux qu'on s'en contentât. D'ailleurs,

[1] Ce fut en 1538 que parut le fameux *Consilium de emendandâ Ecclesiâ*, adressé à Paul III par la commission qu'il avait chargée de lui faire un rapport sur les désordres de l'Église. Nous y renvoyons ceux de nos lecteurs qui croiraient voir de l'exagération dans ce que nous avons dit ou dirons de ces désordres. Il est signé des noms les plus respectables du temps, Contarini, Sadolet, Giberto, Aleander, etc.

[2] Trente dépendait de l'Empire, mais l'évêque en avait le gouvernement.

le temps pressait. La diète venait d'arrêter encore, à Ratisbonne, qu'il fallait absolument en finir, et qu'à défaut d'un concile général, on en assemblerait un en Allemagne. La bulle de convocation parut donc au commencement de 1542, et l'ouverture y était fixée au 1er novembre.

Sur ces entrefaites, la guerre se rallume entre l'empereur et la France. On veut néanmoins poursuivre. Le pape envoie ses légats; l'empereur, un ambassadeur et quelques évêques. Après sept mois d'attente, personne ne venant, on se sépare, et tout est rompu de nouveau.

A qui la faute? A François Ier, disait-on, puisque c'est lui qui a déchiré la trêve. François se vengeait sur les protestants; il tenait à montrer que, s'il avait rompu le concile, il n'en était pas moins catholique pour cela. A force de bûchers, il eut bientôt reconquis l'amitié du pape, très-disposé, du reste, à ne pas trop s'irriter de tout ce qui contribuerait à reculer la grande affaire. D'ailleurs, Charles-Quint venait de s'unir avec Henri VIII, l'excommunié, l'hérétique, l'ennemi personnel du pape; la diète de Spire venait de faire un édit d'une tolérance effrayante, qui semblait dicté par les protestants. Le pape réclame, presse, menace... L'empereur se tait, et va son train.

Enfin, Charles et François font la paix. Un des articles du traité (24 décembre 1544) porte qu'ils vont travailler en commun à faire assembler le concile. Paul les prévient. Une nouvelle bulle est publiée; ce sera pour le 15 mars. Alors, c'est l'empereur qui se fâche. Il trouve étrange qu'on ne l'ait pas consulté avant de fixer l'époque; mais comme il tient à pouvoir dire que

c'est à lui, à lui seul, qu'on doit le concile, il s'empare du rôle actif, et, dans toutes les cours, ses ambassadeurs pressent vivement l'envoi des évêques. Paul nomme ses légats. Il y en aura encore trois, mais trois nouveaux. Ce sont les cardinaux del Monte, de Sainte-Croix et Polus. Ce dernier (Reginald Pool) est de la maison royale d'Angleterre. Quant aux deux autres, nous les verrons plus tard sur le trône pontifical. L'Europe commence enfin à croire que, cette fois, le concile ne s'en ira pas en fumée.

XI

Et maintenant, avant d'aller plus loin, nous arrêterons-nous à résumer? — Notre récit a été assez rapide pour que tout lecteur attentif ait pu en saisir l'ensemble et en tirer les conséquences. Défiances, intrigues, malentendus et querelles de tout genre, violences, bassesses, inextricable fouillis d'intérêts, de vues, de passions manifestement et grossièrement humaines,— voilà de quel chaos allait surgir le concile; voilà sur quoi allait se dresser cette chaire d'où Dieu serait censé parler. En attendant, celui que Léon X avait dédaigneusement appelé « un bel esprit, » Dieu lui avait donné de voir sa doctrine enlacer l'Europe; et ce concile que Luther demandait en 1517, qu'il aurait pu redouter en 1520, Luther allait emporter au tombeau l'assurance que la Réforme n'avait plus à s'en inquiéter. Tout le prestige était usé d'avance. Vingt-cinq ans de délais avaient surabondamment démontré : —

Aux uns, que Rome ne voulait pas le concile, ne l'avait jamais sérieusement voulu, ne pouvait pas le vouloir;

Aux autres, que les princes qui l'avaient le plus demandé s'en souciaient, au fond, très-peu;

Aux protestants, qu'il ne leur serait fait aucune concession quelconque;

Aux catholiques, qu'on amenderait les petits abus et qu'on garderait les grands;

A tous, enfin, que ce ne serait pas le concile de l'Église, mais le concile du pape.

Et ceux, s'il y en avait encore, qui persistaient à en espérer quelque chose, croit-on qu'ils eussent alors osé promettre à ses décisions dogmatiques l'autorité qu'on leur a donnée depuis? Les ressorts humains de la machine avaient si longtemps et si lamentablement crié! Ils devaient tant crier encore! L'autorité du concile de Trente n'a réellement commencé qu'après sa clôture. Nous le prouverons, et sans peine; mais c'est ce que nous tenons le plus à bien prouver.

XII

Enfin, le grand jour approchait; l'Europe avait les yeux sur l'humble ville que ce jour allait rendre à jamais fameuse.

Le 13 mars 1545, deux des légats, les cardinaux Del Monte et de Sainte-Croix, arrivent à Trente. Ils sont munis de deux bulles papales, l'une, publique, qui leur confère simplement la présidence du concile; l'autre, secrète, qui les autorise à le dissoudre si l'intérêt du

pape leur paraît l'exiger. Ce n'était pas chose nouvelle, Martin V en avait usé de même lors du concile de Pavie.

Une foule immense était accourue. Reçus en princes, les légats répondent en princes, mais en princes d'Église, à l'empressement des populations : *trois ans* d'indulgence à qui est venu les voir passer. Puis, il leur vient un scrupule. Toute indulgence part du pape ; or, parmi les pouvoirs qui leur ont été conférés, on a omis celui d'en accorder. Ils ne pouvaient donc légitimement rien donner, pas même trois jours ; et ils ont donné trois ans. Que faire ? Ils écrivent à Rome. Le pape ne demanderait pas mieux que de confirmer ce que ses légats ont fait. Trois ans ! Qu'est-ce que cela pour lui ? Trente ou trois cents ne lui coûteraient pas davantage. Mais voilà qu'il lui prend, à lui aussi, un scrupule. Valider l'indulgence pour le temps qui reste à courir, c'est facile ; mais lui est-il possible de la déclarer valable pour le temps qu'elle a été nulle de plein droit ? Dieu lui-même ne saurait changer le passé. Quoi qu'on fasse, il se sera toujours écoulé un certain temps pendant lequel les fidèles auront cru avoir et n'auront pas eu. S'il en est mort quelques-uns dans cet intervalle, c'est donc avec un passe-port faux qu'ils sont partis pour l'autre vie ? Embarras puéril, ce semble, mais extrêmement grave pour un casuiste romain. Aussi ne put-on s'en tirer. On l'éluda en envoyant aux légats un bref antidaté de plusieurs semaines, et qu'ils furent censés avoir apporté de Rome. — Pallavicini s'est donné beaucoup de peine pour arranger cette histoire. Il n'a réussi qu'à montrer qu'il la trouvait lui-même assez étrange.

Il y avait donc eu foule à l'arrivée des légats ; mais on commençait à se demander où était le concile. A l'excep-

tion du cardinal Madrucci, évêque de Trente, arrivé avant les légats pour leur faire les honneurs de sa ville et de son palais, pas un évêque n'avait encore paru. Ils n'en firent pas moins préparer dans la cathédrale un local d'environ quatre cents places. Quoiqu'ils désirassent peu de les voir toutes remplies, une pareille solitude ne laissait pas que d'être embarrassante et de ressembler beaucoup à un affront. Le pape s'en préoccupait vivement. Il savait bien qu'un grand nombre d'évêques, surtout en Italie, avaient cru lui faire leur cour en ne se rendant pas à Trente ; mais il sentait en même temps qu'on allait lui attribuer leur absence. Comment s'y prendre pour en amener assez, sans risquer d'en amener trop ?

Le 14 mars, personne encore ; le 15, personne non plus, et l'ouverture est ajournée. Le 23, l'ambassadeur de Charles-Quint, Diégo de Mendoza, arrive à Trente, et demande qu'on veuille bien se hâter. Les légats délibèrent. Trois évêques étaient venus : faut-il ouvrir le concile ? Mais un concile général, œcuménique, universel, avec trois évêques italiens ! Attendons encore quelques jours... — Ces quelques jours allaient durer neuf mois.

Nous ne nous amuserons pas à répéter les plaisanteries qui coururent, lorsqu'on apprit à quoi venait d'aboutir, après vingt-cinq ans d'enfantement, cette solennelle convocation de la chrétienté. Catholiques et réformés se rencontraient sur le terrain d'un bon vieux apologue dont le titre est déjà, sans doute, sur les lèvres de nos lecteurs, et auquel le nom du premier légat, Del Monte, ou De la Montagne, donnait un burlesque à-propos. Ne rions pas. Ceci est une histoire, non un pamphlet. Mais une observation très-sérieuse, c'est que,

parmi tant de personnes à qui le concile de Trente n'est jamais apparu que comme une majestueuse et immense assemblée, il en est sûrement plus d'une à qui ces premiers détails feraient déjà soupçonner que l'imagination est entrée pour quelque chose dans ce qu'on leur en a dit. « Le concile de Trente, dit un de ses apologistes [1], se composa de tout ce qu'avaient de plus illustre l'Allemagne, l'Italie, la France, l'Espagne, la Hongrie, la Bohême, l'Angleterre, l'Irlande, le Portugal, la Pologne, la Suède, la Belgique, la Moravie, l'Illyrie et la Grèce. » Nous verrons bientôt ce qui en fut. Quand l'*imagination* va jusque-là, elle est bien près de mériter un autre nom.

XIII

Et puisque la question du nombre s'est trouvée sous notre plume, nous sera-t-il permis d'en dire un mot?

Nous n'irons pas jusqu'à prétendre qu'un concile ne puisse être appelé général s'il n'est composé, à la lettre, de tous les évêques de l'Église ; mais, de cette généralité-là à celle du concile de Trente, la distance allait être telle qu'on pourrait bien, sans chicane, se demander s'il n'y a donc rien à en conclure. Nous ne pensons pas, il est vrai, qu'une assemblée plus nombreuse eût voté bien différemment ; les décisions dogmatiques, en particulier, auraient probablement été les mêmes. Mais enfin, eussions-nous pour les résultats autant de sympathie que nous en avons peu, il y aurait toujours à voir si ces ré-

[1] Le P. Biner, jésuite.

sultats peuvent être considérés comme légalement et loyalement obtenus.

Dans toutes les assemblées délibérantes, la loi ou l'usage a fixé un minimum d'assistants. C'est la moitié, le tiers, tout au moins le quart du total des membres ; au-dessous, on ne peut voter. Dans les conciles, quoiqu'il n'existe sur ce point aucune loi formelle, le bon sens dit assez qu'il ne saurait n'en exister aucune. Si vous convoquez cent personnes et qu'il en vienne dix, vous pouvez bien encore, à la rigueur, laisser à l'assemblée le nom quelle aurait pris si elle eût été au complet ; mais il est clair que c'est une fiction. Or, à Trente, voici ce qui s'est passé.

Trois convocations ont eu lieu : la première (1545) sous Paul III, la seconde (1551) sous Jules III, la troisième (1562) sous Pie IV.

Dans celle-ci, le nombre des votants s'éleva, vers la fin, à deux cent cinquante. C'était beaucoup ; mais ce n'était encore qu'une faible minorité. L'Italie seule comptait plus de deux cent cinquante évêques.

Ce nombre, relativement si petit, était pourtant à peu près le quadruple de ce qu'il en était venu aux deux autres convocations. Le jour de l'ouverture, il n'y en avait que vingt-cinq. Plus tard, nous en trouvons soixante, soixante-dix au plus, mais rarement réunis ; dans plusieurs sessions même, ils sont au-dessous de cinquante. Ce fut pourtant dans cette période que se réglèrent les points fondamentaux, Écriture, Tradition, Péché originel, Grâce, Sacrements, etc. « Quelle folie, disait un jour Paul IV, dans un accès de mauvaise humeur et de franchise, que d'avoir envoyé une soixantaine d'évêques, des moins habiles, dans une petite ville de montagne, pour

y décider de tant de choses ! » Il est vrai que cette *folie*, selon lui, consistait à n'avoir pas simplement laissé l'affaire aux mains des habiles gens dont, ajoutait-il, « Rome est pleine ; » mais si sa conclusion n'est pas la nôtre, son exclamation sur les soixante n'en est pas moins bonne à enregistrer.

Rien de moins clair, du reste, que les distinctions par lesquelles Rome arrive à doter ou à dépouiller les conciles du titre fastueux d'œcuméniques [1], selon qu'il lui convient ou non d'en accepter les décrets. Quelle différence légale nous montrera-t-on entre le concile de Nicée, condamnant l'arianisme, et le concile de Tyr, dix ans après, condamnant la foi de Nicée ? Celui de Tyr, dites-vous, ne fut composé que des ennemis d'Athanase. Un arien vous répondra qu'il n'y avait non plus dans l'autre que des ennemis d'Arius [2]. — Mais, à Nicée, il y avait des délégués du pape ; à Tyr, il n'y en avait point. — Il n'y en avait point non plus à Constantinople, en 381. Ce concile est pourtant admis comme œcuménique, bien qu'il n'y eût qu'un évêque latin contre cent quarante-neuf grecs. A Nicée, il y en avait eu trois contre trois cent quinze ; à Chalcédoine, il y en eut encore trois contre trois cent cinquante. La plupart des conciles œcuméniques l'ont été, numériquement et géographiquement, beaucoup moins que plusieurs de ceux auxquels on dénie ce titre [3]. « Ils le sont devenus, dit-

[1] Universels, assemblés *de toute la terre habitée*, ce qui, dans le système romain, emporte l'infaillibilité.

[2] On voudra bien se rappeler que nous sommes ici dans une question de droit, de formes, et que nous n'avons à nous prononcer, pour le moment, ni pour ni contre aucun dogme.

[3] Voir Jurieu, *Réflexions sur les conciles.*

on, par le seul fait d'avoir été universellement approuvés. » C'est déjà un jeu de mots : une assemblée particulière ne devient pas une assemblée générale par cela seul qu'on en a généralement reçu les décisions ; tout au plus dira-t-on qu'elle y équivaut. Puis, dans cette théorie, a-t-on bien pensé où l'on va ? Si le nombre et la nationalité des assistants ne prouvent rien, si quatre cents évêques, venus de toutes les parties de l'Église, peuvent ne former qu'un concile particulier et faillible, tandis qu'un autre, avec quarante, peut devenir œcuménique, infaillible, — que sont-ils donc, l'un et l'autre, au moment où ils prennent leurs décisions ? Rien. Leur autorité dépend du jugement postérieur de l'Église. Jusqu'à ce que l'Église ait prononcé, au moins par son silence, sur tous les points réglés dans l'assemblée, ni les fidèles, ni l'assemblée elle-même, ne savent s'ils peuvent, en conscience, admettre ce qui vient d'être décidé. De cette manière donc, vous échappez à l'objection tirée du petit nombre des évêques, et, ne fussent-ils que dix, le concile peut être œcuménique ; mais ce n'est qu'en nous accordant que toute assemblée de ce genre, se composât-elle de mille évêques, n'a, en soi, nulle autorité. Ce n'est qu'une commission consultative. Ses jugements sont réformables. L'infaillibilité lui vient d'ailleurs.

« Le concile de Trente, dit un auteur[1], est-il infaillible par lui-même, ou par l'acceptation subséquente de l'Église ? Nous pouvons regarder cette question comme inutile. » Oui, en fait, au bout de trois siècles. Mais nous sommes ici en 1545. Nous assistons aux dé-

[1] L'abbé Boyer, directeur du séminaire Saint-Sulpice.

buts du concile : il y a donc une question de droit que nous ne pouvons laisser omettre. Or, pas de milieu : ou un concile œcuménique est infaillible par lui-même, mais il ne l'est alors que s'il est véritablement œcuménique, universel ; ou il le devient par l'assentiment de l'Église, et alors, jusqu'à cet assentiment constaté, ses décrets ne sont que des préavis.

Cette dernière concession, devant laquelle tant de catholiques reculent, les ultramontains, au contraire, la font avec empressement. Ils la regardent, avec assez de raison, comme conduisant droit à la supériorité du pape sur les conciles, et, par suite, à son infaillibilité. Mais comme cette partie de la question a été débattue à Trente même, nous y reviendrons en temps et lieu.

XIV

A la question du nombre des évêques se joindrait, s'il fallait tout dire, celle de leur prétendu droit à siéger seuls dans les conciles.

Une société quelconque ne peut logiquement avoir pour ses représentants que des hommes élus par elle. Les évêques sont-ils élus par l'Église ? Voilà au moins douze cents ans que les peuples n'ont rien à voir dans l'élection de leurs premiers pasteurs. En fût-il autrement, ce ne serait encore qu'une affaire ecclésiastique et humaine. Prouvez l'infaillibilité de l'Église : vous n'aurez pas prouvé que les évêques en soient seuls les organes. Prouvez l'infaillibilité des conciles généraux : restera toujours à montrer si, comme on le prétend à

Rome, « il est de droit divin que les conciles soient composés d'évêques[1]. »

Il y a de quoi être confondu, à ce sujet, de voir avec quelle assurance on a quelquefois tiré d'une phrase, d'un mot, les dogmes les plus importants et les théories les plus formelles, tandis qu'on s'obstine à ne rien conclure des faits les plus clairs, des détails les plus circonstanciés. L'humble assemblée tenue à Jérusalem par les apôtres, vous voulez l'appeler *concile* et l'assimiler aux conciles postérieurs[2] ? Soit. Cette assemblée ayant dit : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous, » — voilà, selon vous, l'intervention du Saint-Esprit dans les décrets de tous les conciles légitimes. La parité n'est pas très-rigoureuse, puisque les Apôtres étaient individuellement inspirés, et que les évêques, de votre aveu, ne le sont pas. Mais enfin, soit encore. Prenez les mots, si vous voulez ; mais alors, au moins, prenez-les tous. « Les Apôtres, *les anciens et toute l'Église*, est-il dit, *trouvèrent bon* de choisir... etc. » D'où résulte assez nettement, ce semble, l'intervention des ministres inférieurs, des laïques même. Pallavicini se moque beaucoup de ceux qui prétendraient que l'Église, toute l'Église, c'est-à-dire plusieurs milliers de personnes, aient pris part à la délibération ; il demande où donc on aurait trouvé, à Jérusalem, un local qui pût contenir tout cela. « Il n'y avait évidemment, conclut-il, qu'un certain nombre, un petit nombre de laïques. » Qu'importe ? Un petit nombre, ici, est-il moins embarrassant qu'un grand ? L'auteur est forcé d'ajouter, pour s'en

[1] Le P. Biner.
[2] Livre des Actes, xv.

défaire, qu'ils n'intervinrent pas dans la décision. Pure invention, positivement contredite et par l'ensemble et par les détails du récit. Plus vous aurez cherché à représenter les Apôtres, non comme les fondateurs purement spirituels, mais comme les législateurs et les organisateurs de l'Église, — mieux vous nous donnerez le droit de ne regarder comme émané d'eux que ce qu'ils ont paru tenir à enseigner nettement. Si l'auteur du livre des Actes a eu le moins du monde la pensée que les laïques dussent être exclus des conciles, qui croira qu'il ait pu écrire, comme conclusion du récit, « les Apôtres, *les anciens, toute l'Église trouvèrent bon... ?* » Que, en thèse générale, les laïques fassent mieux de laisser le dogme à la décision des pasteurs, c'est incontestable ; que l'Église, en convoquant des conciles, ait bien fait de n'y appeler que les évêques, c'est soutenable ; mais s'il y a eu un seul concile que l'intervention des laïques n'ait pas empêché d'être légitime, si ce concile est précisément celui dont l'histoire nous est transmise par un auteur inspiré, — ce n'est donc pas de droit divin que les évêques entrent seuls dans ces assemblées, et ont par là saisi le monopole de l'infaillibilité.

« L'Écriture, dit le Catéchisme Romain, se sert assez souvent du mot d'Église pour marquer ceux qui en sont les pasteurs et qui y président. C'est en ce sens que Jésus-Christ a dit : Si celui que vous reprenez ne vous écoute pas, dites-le à l'Église, — car il est clair que par l'*Église* il entend là les pasteurs de l'Église. » Ce qui est clair, c'est précisément le contraire. « Si ton frère t'a offensé (Matth. XVIII), va le trouver, et reprends-le sans témoins ; s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes ; s'il ne les écoute pas non plus, dis-le

à l'Église. » Donc, avant tout, toi tout seul ; puis, une ou deux personnes ; puis, la communauté entière. La citation est donc doublement fausse, nous pourrions même dire triplement. Fausse, parce qu'il s'agit de tout le troupeau, avec ou sans les pasteurs, comme on voudra ; fausse, parce que le mot *Église* ne signifie point là l'Église en général, mais la congrégation, la paroisse dont chacun est membre ; fausse, enfin, lorsqu'on prétend y trouver un argument en faveur de l'autorité de l'Église en matière de dogme, puisqu'il s'agit d'une querelle entre deux individus, et nullement d'une question dogmatique à vider.

XV

Maintenant, revenons.

A la fin de mars, il n'y avait encore que quatre évêques, et deux parlaient de s'en aller. Pour les occuper et les retenir, on institua une espèce de comité provisoire que les légats consultaient, pour la forme, sur un certain nombre d'affaires. Mendoza y était admis. Bientôt, ce comité ayant l'air de prendre sa tâche au sérieux et de se croire un commencement de concile, il fallut trouver un moyen de contenir, sans choquer personne, des allures qui ne laissaient pas que d'être inquiétantes pour quand l'assemblée serait en nombre. Il fut donc entendu entre les légats et le pape qu'il y aurait toujours deux dépêches, l'une confidentielle et secrète, l'autre ne contenant que ce qu'on voudrait bien communiquer aux évêques. « Et voilà comment on se préparait à recevoir

les inspirations du Saint-Esprit[1]. » Il ne s'agissait encore, il est vrai, que d'affaires humaines ; un souverain a bien le droit d'envoyer des notes confidentielles à ses ministres. Mais, dans les cours, c'est chose reçue et tout le monde le sait ; ici, les évêques n'en savaient rien. Il y avait donc tromperie à leur laisser croire que tout était mis sous leurs yeux. Nous verrons bientôt si les affaires politiques eurent seules le triste honneur des dépêches doubles, des notes secrètes ou en chiffres.

Nous ne nous arrêterons pas aux contestations qui surgirent, dans le courant d'avril, au sujet des rangs et des préséances. Nous n'en ferons pas un crime au concile ; ce n'était pas la faute des évêques, ni du pape, si l'ambassadeur de Charles-Quint les forçait de réglementer sur ces matières. Pourtant, prenons-en note. Plus l'histoire du concile ressemblera à celle d'une assemblée tout humaine, mieux nous oserons demander en quoi c'était l'œuvre de Dieu.

XVI

Cependant la diète venait de s'assembler à Worms. L'empereur ne savait encore s'il marcherait contre les Turcs ou contre les protestants.

On commença par faire signifier à ces derniers la convocation du concile. C'était pour leur rappeler deux choses : l'une, qu'ils avaient les premiers parlé d'un concile ; l'autre, que la trêve allait finir, puisque c'était,

1 Jurieu.

aux termes du décret, *jusqu'au prochain concile*, qu'on leur avait accordé tolérance et paix. Sur ce dernier point, l'avertissement était de trop. Ils ne pouvaient douter que l'empereur, à qui le pape écrivait lettres sur lettres, ne fût en effet prêt à les attaquer dès qu'il cesserait d'être inquiet du côté des Turcs.

Sur l'autre point, il y avait longtemps que leur pensée était connue. C'était se jouer d'eux que de leur dire : « Vous avez voulu un concile ; le voilà. Vous avez promis de vous soumettre ; soumettez-vous. » Il était évident qu'en demandant un concile, en promettant de lui obéir, Luther n'avait jamais entendu ni pu entendre un concile tenu par le pape, composé d'évêques soumis au pape, manifestement assemblé, enfin, non pour examiner, mais pour condamner. Pourtant, — qui le croirait ? — ce reproche d'inconséquence et de mauvaise foi qu'on adressait alors aux protestants, lorsqu'ils déclaraient récuser d'avance les décisions de Trente, nous l'avons entendu renouveler de nos jours. On a prétendu que, puisqu'ils avaient sollicité ce concile, c'est un manque de foi que de persister à le repousser.

Ils pourraient répondre, d'abord, que ce ne sont pas des choses où les engagements des pères puissent lier les enfants. Puis, leurs pères eux-mêmes, est-il bien vrai de dire qu'ils eussent promis d'obéir ? Pouvaient-ils sérieusement le promettre ? On peut s'engager à *faire*, non à *croire*. Est-il loyal de supposer que des hommes profondément ennemis de telle ou telle doctrine se soient engagés à l'admettre, dès qu'un concile l'aurait de nouveau décrétée ?

De nouveau, disons-nous ; car une des meilleures preuves qu'on ne pouvait avoir promis d'obéir à un con-

cile de ce genre, c'est que la plupart des dogmes qu'on niait avaient été solennellement admis par des conciles tout semblables. La Transsubstantiation, avec tout ce qui s'y rattache, avait été définitivement votée, sous Innocent III, au quatrième concile de Latran. Le retranchement de la coupe avait été confirmé à Constance, en 1414, et le nombre des sacrements fixé à sept, à Florence, en 1438. Toutes ces décisions, corroborées par le temps, pouvait-on avoir espéré de les faire casser par un tribunal qui s'assemblerait dans les mêmes vues et sous les mêmes influences ?

Que voulaient donc les protestants, ou plutôt qu'avaient-ils voulu lorsqu'ils avaient demandé un concile ?

Ils ne s'étaient évidemment pas fait une idée nette ni de la chose ni des moyens d'exécution. Toute époque a son idée fixe ; toute minorité est conduite à s'en emparer. Luther avait trouvé le mot de concile dans toutes les bouches, le désir d'un concile dans tous les esprits et dans tous les cœurs ; il s'en était saisi. Partageait-il réellement les illusions qu'on s'était faites sur ce prétendu remède à tous les maux de l'Église ? Peut-être ; mais c'était plutôt le besoin de se rassurer lui-même sur son audace, en se donnant la vague perspective d'une autorité qui prononcerait. Il avait tremblé, Luther, et longtemps, avant de lever l'étendart. « Personne ne peut savoir, écrivait-il longtemps après, ce que mon cœur a souffert dans ces deux premières années, et dans quel abattement, dans quel désespoir, pourrais-je dire, j'ai été souvent plongé. Aujourd'hui même, la splendeur et la majesté du pape m'éblouissent quelquefois, et c'est avec tremblement que je l'attaque. » — « Oh ! qu'il m'en a coûté de peine, écrivait-il, dès 1521, aux

Augustins de Wittenberg, pour me justifier devant moi-même de ce que seul j'osais m'élever contre le pape! Que de fois ne me suis-je pas opposé avec amertume cet argument des papistes : Es-tu seul sage? Tous les autres se tromperaient-ils, se seraient-ils trompés depuis si longtemps? » — Cette responsabilité l'épouvantait. Il lui fallait, à tout prix, se mettre à couvert.

Mais ce concile au sein duquel il allait cacher son audace, il en traçait lui-même l'idéal; il le voulait, disait-il, « libre et chrétien; » il voulait, avant tout, qu'on s'engageât à ne juger que d'après l'Écriture. Là était l'illusion; là commençait l'impossible. Vouloir fermer à Rome l'arsenal de la tradition, c'était demander qu'elle déposât toute prétention à la primauté, qu'elle cessât d'être *l'Église* pour n'être plus qu'*une Église,* la sœur, l'égale de ces nouvelles Églises, nées d'hier, selon elle, et dont l'existence même, à ses yeux, n'était qu'un crime permanent. Bref, c'était demander que Rome commençât par embrasser, sinon la Réformation, du moins le principe fondamental de la Réformation.

Mais si les uns avaient tort de mal poser la question, ou, pour mieux dire, de ne pas s'apercevoir qu'elle était insoluble, les autres avaient encore moins raison de se croire appelés à la trancher seuls. Faire assembler le concile par le pape et sous la direction du pape, c'était supposer admis et incontestable le plus contesté de tous les points en question, la suprématie de Rome. Immense cercle vicieux où l'Europe allait tournoyer vingt ans.

De tout cela ressort pourtant une conclusion importante et trop oubliée : c'est que le dogme de l'infaillibilité de l'Église, si hardiment mis aujourd'hui par les docteurs de Rome à la base de tout l'édifice de la foi,

était alors, nous ne dirons pas inconnu, mais certainement très-loin de la rigueur qu'on lui a donnée depuis. S'il eût été positivement reçu que Rome ne pouvait rien changer, absolument rien, à ce qu'elle a une fois décidé en fait de doctrines, il est évident que l'idée d'en appeler, pour des dogmes, à un concile futur, n'aurait pu venir à personne, pas plus à Luther qu'à qui que ce fût. A qui viendrait-elle aujourd'hui? Quel protestant demanderait à Rome de changer, de modifier sa foi sur un seul point? Si donc il y a eu au seizième siècle des demandes de ce genre, si on a pu les faire sans avoir le sentiment qu'on demandait l'impossible, — que conclure de là, nous le répétons, sinon que l'infaillibilité de l'Église n'était pas encore un dogme établi, et celle du pape encore moins? — Nous en aurons plus tard bien d'autres preuves.

XVII

Quand les luthériens, en protestant contre tout ce qui allait se faire à Trente, demandèrent que l'on prolongeât indéfiniment la trêve accordée jusqu'à l'ouverture du concile, l'empereur répondit qu'il ne lui appartenait pas de les soustraire au jugement de ce tribunal suprême. Il lui convenait d'avoir à les attaquer comme hérétiques solennellement condamnés, plutôt que comme ses propres ennemis; il désirait seulement que la condamnation se fît attendre jusqu'à ce que l'état de ses affaires lui permît de l'exécuter.

De ce côté donc, il était bien aise qu'on tardât à se

mettre à l'œuvre; mais, d'un autre côté, bien des embarras s'entassaient. S'il n'était pas pressé, pour le moment, de voir prononcer la sentence des réformés en général, il y avait un homme qui l'inquiétait beaucoup et avec qui il brûlait d'en finir. C'était Hermann de Meurs, l'archevêque de Cologne. Partisan secret de Luther, il avait introduit dans son diocèse un certain nombre de réformes, disciplinaires d'abord, puis, peu à peu, plus ou moins doctrinales. La défection de Cologne eût été un coup terrible; à tout prix, il fallait arrêter l'ébranlement. Dans son ardeur, Charles-Quint oublie qu'on va avoir un concile; il paraît même oublier qu'on a un pape. C'est devant lui, l'empereur, qu'il fait citer l'archevêque, et il ne parle pas même de le livrer ensuite au jugement de l'Église. De ce que le concile n'a encore rien fait, il semble conclure que toutes les questions sont intactes, que c'est à lui de fixer sur quoi on condamnera Hermann. Il ordonne donc encore une fois une conférence publique entre quelques docteurs des deux partis, et il va jusqu'à prescrire que le résumé des débats soit mis, l'année suivante, sous les yeux de la diète. C'était dire assez clairement que, le cas échéant, la diète lui tiendrait lieu de concile. Quant au pape, on le laissait en dehors.

Paul dévora l'affront, se contentant de citer aussi l'archevêque; mais le concile faillit en être dissous. Les quinze ou vingt évêques qui s'y trouvaient alors se demandaient ce qu'on venait donc y faire si l'empereur se mêlait de citer des prélats, de rédiger des articles de foi, d'agir en concile et en pape. A Rome, où ces plaintes étaient portées, on ne savait trop s'il fallait les encourager ou les faire taire. La dissolution ne pouvait,

en soi, que plaire au pape ; mais cette autorité suprême, dont il s'était partiellement dessaisi par la convocation d'un concile général, la lui rendrait-on intacte ? La diète future pouvait, à la voix de l'empereur, agir en héritière des droits du concile mort-né. L'affaire d'Hermann pouvait aussi appeler une explication sur les limites respectives des deux pouvoirs, et l'empereur paraissait peu disposé à n'avoir pour tout droit que celui d'envoyer l'archevêque au pape. Il valait donc mieux pour le pape que l'explication n'eût pas lieu, et, pour cela, il fallait laisser subsister la perspective du concile, dût-il rester indéfiniment en perspective.

Au fond, qui avait tort ? — Nous ne pouvons nier que ce ne fût l'empereur. Quelle que fût son opinion dans l'éternelle querelle de la supériorité des conciles sur les papes ou des papes sur les conciles, il ne pouvait sérieusement se croire en droit de prononcer sur l'orthodoxie d'un archevêque. Le pape, en protestant, n'aurait fait que son devoir. Ses conseillers l'y poussaient ; son silence était appelé trahison. Ce n'est pas à nous de le blâmer pour y avoir persisté ; mais comme nous tenons à recueillir en passant tout ce qui peut jeter du jour sur ce qu'on a eu intérêt à laisser dans l'ombre, nous ferons observer encore ici combien l'autorité de l'Église et de son chef était peu définie, peu claire, peu comprise. C'était plutôt un fait qu'un droit. Comme fait, les forts s'en jouaient ; comme droit, depuis que ce n'était plus un droit absolu sur tout et sur tous, personne ne savait au juste où on en était. Au lieu de principes, des hommes. Un pape fort empiétait sur le temporel ; un prince fort, sur le spirituel. À Rome, un pape ôtait les royaumes ; à Cologne, un prince parlait d'ôter un archevêché. Et au

milieu de tout cela, ce concile que Rome nous représente aujourd'hui comme une citadelle bâtie sur le roc, — toutes les histoires du temps, même les plus catholiques, nous le montrent cent fois tenant à un fil, à un cheveu, à un rien, aux plus incroyables misères de la politique et des passions. Si ce n'est là, pour quelques-uns qu'une preuve de plus de l'intervention divine, seule capable, disent-ils, d'avoir levé tant d'obstacles, — ne sommes-nous pas plus respectueux envers Dieu quand nous disons, cette histoire à la main, qu'il serait indigne de lui d'avoir caché sous un pareil tissu l'auguste action du Saint-Esprit ?

XVIII

Bientôt surgit une difficulté nouvelle.

Le royaume de Naples comptait environ cent évêques, la plupart dévoués au pape et prêts à se rendre au concile dès qu'il leur témoignerait le désir de les y voir. Le vice-roi [1] leur ayant proposé de n'en envoyer que quatre, chargés des procurations de tous, ils refusèrent. On en référa au pape, et il leur donna raison.

Au point de vue romain et en regard d'un concile, l'idée du vice-roi était absurde. Voter par procureur là où il s'agit de soi, de ses intérêts, de ses droits, rien de plus légitime et de plus simple ; mais concourir de la même manière à des décisions dogmatiques, à des décrets réputés d'avance infaillibles, qui pouvait raisonna-

[1] Pierre de Tolède.

blement y songer? C'est dans le corps des évêques, en effet, que l'infaillibilité est censée résider. Rien ne garantissait que chaque fondé de pouvoirs votât, sur tous les points, comme auraient voté ses constituants. — Le vice-roi n'y avait pas songé. Nouvelle preuve de l'obscurité où nageaient encore, au seizième siècle, ces grandes théories qu'on nous expose aujourd'hui comme datant des premiers jours de l'Église.

Obscure pour un homme d'État, celle-ci était-elle au moins bien claire pour le pape? Sa bulle n'en fait pas mention. Pourtant, c'eût été le meilleur moyen de n'indisposer personne. « Le corps des évêques, aurait-il dit, ne peut errer; mais chaque évêque est faillible. Il ne peut donc représenter que lui-même. Le laisser voter pour plusieurs, ce serait entamer l'infaillibilité du corps. » Quant à la représentation par procureurs non évêques, car la question avait aussi été soulevée, le pape aurait eu encore moins de peine à en montrer l'impossibilité. « *Il est de droit divin*, aurait-il dit, qu'un concile soit composé d'évêques. C'est par eux que le Saint-Esprit y arrive. Nous ne pouvons donc le faire passer par des canaux où rien ne nous garantit qu'il ne s'altérera pas. » — Voilà comment on raisonnerait aujourd'hui.

Au lieu de raisonner, il s'était borné à défendre; il avait condamné l'idée, non comme absurde, mais simplement comme mauvaise. On resta généralement convaincu qu'il avait craint surtout que les évêques étrangers n'en profitassent pour se donner la majorité dans le concile. Telle était même sa frayeur, qu'il déclarait suspendu et interdit, *ipso facto,* tout évêque qui prétendrait se faire représenter. Les légats trouvèrent la bulle

si absolue et si dure, qu'ils n'osèrent pas en donner le texte. Ils demandèrent au pape la permission de n'en publier que le sens, et même en l'adoucissant beaucoup.

Bien leur en prit, car il devait en être de celle-là comme de tant d'autres, qui, malgré la sévérité des termes et la prétention de parler au nom de Dieu, se pliaient admirablement à toutes les exigences que Rome n'osait ou ne pouvait affronter. A peine l'avait-on reçue à Trente, qu'on vit arriver les procureurs de l'archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg ; et quoi qu'il n'eût pas mis d'intention à violer l'ordre du pape, puisqu'il ne le connaissait pas, on n'osa le lui appliquer. On s'empressa de dire que la défense ne pouvait concerner un homme aussi éminent, un cardinal-prince. Distinction injuste en tout cas, mais tout particulièrement étrange au point de vue de la mission divine du concile. Les membres sont égaux : tous ont leur part d'infaillibilité; mais, simple évêque, elle se perd, si vous ne l'exercez vous-même ; prince-évêque, vous pouvez la transmettre et la déléguer.

De dispense en dispense, les procureurs admis finirent par être assez nombreux. A la clôture du concile, nous en trouvons trente-neuf.

XIX

Au commencement de mai, le comité préparatoire étant un peu plus nombreux, on régla diverses questions de forme, costumes, cérémonies, etc. Puis, on parla d'ouvrir le concile. C'était l'avis de la majorité. On

disait que c'était le meilleur moyen de faire venir les évêques qui en avaient l'intention, mais ne voulaient pas s'exposer à faire inutilement le voyage; on ajoutait que c'était aussi le meilleur pour mettre un terme aux libertés que se donnait Charles-Quint. Les légats décidèrent qu'on attendrait le cardinal Farnèse, nonce du pape auprès de l'empereur. Mais ils ne disaient pas leur dernier mot.

C'est qu'aux difficultés patentes s'ajoutait chaque jour quelqu'une de celles qu'on n'osait avouer, et qui n'en étaient que plus pénibles. Le pape ne pouvait rien sans l'empereur; l'empereur ne demandait pas mieux que de se passer du pape, et ce qu'il avait fait donnait assez la mesure de ce qu'il serait capable de faire, si l'occasion s'en présentait. Son amour pour l'Église, dont il ne cessait de faire parade, ne l'empêchait pas de rentrer perpétuellement en pourparlers avec ces hérétiques tant maudits. Selon que les Turcs s'éloignaient ou se rapprochaient de ses frontières d'Autriche, il était plus ou moins sévère, plus ou moins insinuant. Tantôt il se remettait à presser pour qu'on agréât le concile, promettant, du reste, qu'il se passerait en douceur; tantôt, renonçant à l'unité religieuse, il allait jusqu'à leur offrir de le faire dissoudre, pourvu qu'ils rentrassent sincèrement dans l'unité politique dont il tenait, avant tout, à être le chef. Avait-il, comme le pensaient généralement les protestants, l'intention de les écraser plus tard? C'est possible, et même probable; mais le pape sentait que cet accord, dût-il ne durer qu'un mois, ne se ferait jamais qu'à ses dépens. Il fallait donc, à tout prix, non pas seulement le reculer, mais le rendre impossible; et le seul moyen, c'était que la guerre éclatât sans plus attendre.

Aussi le cardinal Farnèse avait-il ordre d'y travailler de son mieux. Il offrait, de la part du pape, douze mille hommes et cinq cents chevaux.

XX

Répéterons-nous, à ce sujet, ce qui a été tant dit ou écrit sur cette étrange et fatale transformation d'un évêque en roi, d'un prêtre en guerrier, d'un père des chrétiens en homme qui a des soldats par douze mille et qui les offre... on a vu dans quel but ! — Il est fâcheux que tant de déclamateurs s'en soient mêlés, que tant de plumes incrédules aient exploité la question. A force de déblatérer contre le pape et le clergé, on a presque condamné les gens sérieux à se taire sur un certain nombre de griefs, très-fondés, sans doute, mais trop souvent et trop ambitieusement répétés. Heureusement qu'une vérité rebattue n'en est pas moins une vérité. Si nous profitions de l'occasion pour redire que le pouvoir temporel des papes a souvent été aussi odieux en pratique qu'illégitime et anti-chrétien en théorie, — serait-ce donc moins vrai parce que Raynal et Diderot l'ont démontré avant nous ?

Même observation sur les mœurs des papes, car nous aurions encore ici une excellente occasion d'en parler. Au milieu de tant de préoccupations et d'inquiétudes, Paul n'oubliait pas sa famille. Nous l'avons vu élever ses deux petits-fils au cardinalat ; mais son fils n'était encore rien, rien que chargé d'or. Il ne voulait pas mourir sans lui avoir assuré une des premières places, et, si possible,

la première, parmi les princes de l'Italie. Déja en 1538, il avait demandé pour lui le duché de Milan [1]. Désespérant de l'obtenir, il avait songé à celui de Parme et Plaisance. Ce dernier dépendait du domaine de l'Église; mais il fallait aussi le consentement du suzerain, l'empereur. C'était déjà, d'ailleurs, une question assez grave que de savoir si un pape, usufruitier de ce qu'on appelait le patrimoine de saint Pierre, avait le droit d'en ériger une portion quelconque en souveraineté indépendante. S'il pouvait donner Parme à son fils, il aurait donc aussi pu lui donner Rome? C'est ce qu'objectait l'empereur. En droit, il n'y avait rien à répondre; mais le cardinal Farnèse n'était pas homme à laisser la question sur ce terrain. Le fils du pape était son père, à lui. Il espérait qu'une fois fils de duc, on songerait moins à lui reprocher d'être le fils d'un bâtard et le petit-fils d'un pape. « Si vous nous donnez Parme, disait-il donc à l'empereur, voilà le duché dans une famille qui vous devra son élévation et vous sera à jamais dévouée; si vous le laissez aux mains du pape, qui vous répond que le successeur de Paul III ne sera pas votre ennemi? » Enfin, l'héritier de Louis Farnèse, Octave, avait épousé Marguerite, fille naturelle de Charles-Quint. En consentant à l'élévation des Farnèse, l'empereur assurait le sort et le rang de sa fille. Il ne céda pourtant qu'à contre-cœur. Le pape, au commencement d'août, donna solennellement à Louis l'investiture du duché.

Cette fois, les protestants ne furent pas seuls à crier contre la honteuse impudence de Paul III. Dans toute

[1] Nié par Pallavicini, attesté par Sarpi et confirmé par Ranke, sur des documents inattaquables.

l'Italie, à Trente, à Rome, et jusque parmi les cardinaux, il y eut des plaintes amères ; ceux mêmes qui étaient trop habitués aux désordres pontificaux pour les blâmer au nom de la religion, de la morale, n'en regardaient pas moins comme imprudent et comme fatal le succès que Paul venait d'obtenir. En d'autres temps, ce n'eût été qu'un scandale ajouté à bien d'autres ; mais en ce moment où tous les yeux étaient fixés sur la cour de Rome, où un concile allait s'ouvrir, où les peuples les plus opposés à toute réforme dans la foi demandaient à grands cris celle des mœurs, — c'était de la démence et du délire.

Pour les protestants, c'était un triomphe. Une semblable affaire en disait plus contre le pape et sa puissance que tous les in-folio de leurs docteurs ; ils se demandaient si, à force de le voir scandaleusement faillible en tant de choses, on ne finirait pas par avouer qu'il pouvait l'être en toutes.

XXI

Et nous aussi, nous nous le demandons.

« Lorsque, dit M. de Maistre, des courtisanes toutes puissantes, des monstres de licence et de scélératesse, profitant des désordres publics, disposaient de tout à Rome et portaient sur le siége de saint Pierre ou leurs fils ou leurs amants, je nie très-expressément que ces hommes aient été papes. »

C'est fort commode ; mais si chacun a le droit de décider qui a été ou n'a pas été pape, où allons-nous ? S'il

n'y a eu de papes légitimes que ceux qui n'ont rien dû à la corruption et à l'intrigue, l'Église est certainement restée des siècles entiers sans chef; et comme toute élection, même bonne, peut avoir tenu en secret à des motifs honteux, il s'ensuivrait qu'on ne peut jamais être sûr de la légitimité d'un pape.

L'objection reste donc entière.

Elle n'a plus, il est vrai, à s'appuyer sur des scandales comparables à ceux du seizième siècle. Qu'importe? La théorie de l'infaillibilité papale n'a pas changé depuis les fautes d'un Paul III ou les orgies d'un Alexandre VI; au contraire, elle s'enseigne aujourd'hui plus nettement et plus généralement que jamais. Si le pape actuel est un homme respectable, tant mieux; mais il pourrait ne pas l'être, et il n'en serait pas moins le pape. Rien de plus illogique, par conséquent, que l'ignorante charité des gens qui ne comprennent pas pourquoi nous reprocherions à la papauté d'aujourd'hui les fautes et les vices de la papauté d'il y a trois siècles. Quelques bons changements que la cour de Rome ait pu opérer dans son sein, la question reste et restera éternellement la même. Quand nous ne trouverions, dans toute la série des papes, qu'un seul homme décidément trop mauvais pour que la raison et la conscience ne se révoltent pas à l'idée qu'il ait pu être infaillible en fait de doctrines, — nous sommes autorisés à refuser, même aux meilleurs, un privilége qui a nécessairement appartenu ou à tous, ou à aucun.

Quoi de plus curieux, à ce sujet, que l'embarras qu'ils éprouvent eux-mêmes lorsqu'ils ont à parler de tel ou tel de leurs prédécesseurs? — Il est d'usage, dans les actes officiels, que tout nom d'ancien pape soit suivi des

mots « *d'heureuse mémoire*[1]; » mais comme il y en a plus d'un à qui ce titre n'irait guère, force est de prendre un biais. Ainsi, dans sa lettre encyclique de 1832, ayant à parler des mauvais livres, Grégoire XVI nommait d'abord Léon X, puis Clément XIII, auteurs de divers décrets sur la matière, et « *d'heureuse mémoire* » ne manquait pas d'accompagner ces noms; mais Alexandre VI, dont une bulle dite *Inter multiplices* aurait dû figurer en première ligne, n'était nommé que dans un petit renvoi. Là, la formule n'étant pas de rigueur, il n'y avait plus d'inconvénient à l'omettre.

Et ce même homme à qui l'héritier de sa puissance est obligé de refuser, non-seulement son estime, mais jusqu'à l'hommage banal d'une vaine formule, — il faut, ô pape! sous peine de n'être vous-même plus rien, il faut que vous nous disiez en face : « Le Saint-Esprit était en lui. Cette intelligence où germaient tant d'idées infâmes, — il n'avait qu'à vouloir pour qu'elle fût immédiatement en état de sonder, sans chance d'erreur, les plus insondables mystères. Cette main si habile au maniement des poisons, — il ne tenait qu'à lui de s'en servir pour tracer des lignes aussi saintes, aussi respectables, aussi infaillibles que celles d'un saint Paul ou d'un saint Jean. Ce corps souillé de tous les vices... » Mais non; vous n'oseriez. L'odieux le disputerait à l'absurde. Et pourtant, si vous reculez, tout est perdu. La cause des Borgia est la vôtre. Sur le trône pontifical, toute tache est ineffaçable.

Les catholiques qui rejettent l'infaillibilité du pape sont-ils mieux placés que les autres pour décliner nos

[1] Felicis recordationis prædecessor noster.

conclusions? — Nous examinerons ailleurs s'il est vrai qu'on puisse être catholique sans y croire, et s'il suffit de la nier pour échapper aux difficultés qui en résultent. Ce qui est incontestable, c'est qu'elle est article de foi pour une grande portion de leur Église, pour les pays réputés les plus catholiques, pour l'Italie, pour Rome, pour les cardinaux, pour le pape, car nous ne sachions pas que les papes de notre siècle aient jamais retiré les décrets où tant d'autres papes se sont formellement arrogé ce privilége. Ceux donc qui nous diraient : « Nous n'y croyons pas ; vos objections ne nous regardent pas, » — nous pourrions toujours leur montrer qu'en refusant d'y répondre, ils ne font que les renvoyer plus fortes... à qui? au pape et à ceux que le pape regarde comme ses meilleurs amis, ses seuls véritables amis. On sait que Rome n'a même jamais voulu entendre parler des moyens-termes imaginés pour décliner l'infaillibilité papale sans avoir l'air de la nier. Les jansénistes ayant cru pouvoir dire que « le saint-siége condamne quelquefois une doctrine, dans l'intérêt de la paix, sans vouloir pour cela la déclarer fausse, » cette assertion fut formellement condamnée par Urbain VIII.

Ceux mêmes qui, admettant l'infaillibilité dogmatique, croient rendre la position plus tenable en abandonnant l'infaillibilité disciplinaire, — nous leur prouverions aussi que cet abandon n'a jamais été consenti à Rome. « L'Église ne peut errer, dit le Catéchisme Romain [1], ni dans la foi, *ni dans la règle des mœurs.* » Dans cette même encyclique de 1832 : « Ce serait, écrivait le pape, une chose *criminelle* [2] *et tout à fait contraire* au respect

[1] Chap. IX.
[2] Nefas esset.

avec lequel on doit recevoir les lois de l'Eglise, que d'improuver *la discipline établie par elle*... ou de la présenter comme défectueuse... » Dira-t-on que le pape, dans ce passage, semble ordonner plutôt de respecter la discipline établie que de la croire infaillible en général? Écoutons. « Comme il est constant, poursuit-il, pour nous servir des paroles des Pères de Trente, dans leur treizième session, que l'Église a été instruite par Jésus-Christ et ses apôtres, qu'elle est incessamment enseignée par l'Esprit saint, il est *tout à fait absurde* de mettre en avant l'idée d'une restauration, d'une régénération... comme si elle pouvait être censée capable de défaillir. » Voilà la discipline positivement placée sous la sauvegarde de l'infaillibilité générale admise par le concile de Trente; et comme le pape, dans ce morceau, ne met aucune différence entre les lois de l'Église et les lois des papes, comme, d'ailleurs, la discipline est l'ouvrage des papes bien plus que celui de l'Église, — tout ce qu'il a dit de l'Église, il l'a dit des papes : à eux, comme à l'Église, l'infaillibilité disciplinaire, tout aussi bien que l'infaillibilité dans la foi. Niez-le; dites qu'il se trompe, que vous n'avez que faire de nos objections sur ce point... à la bonne heure! Mais souvenez-vous, dirons-nous encore une fois, que vous les renvoyez alors plus fortes, plus directes, plus accablantes... à qui? au pape, au chef de votre Église, à ceux qui, selon lui, sont seuls dans la vérité.

XXII

A ces derniers donc, — et nous avons déjà dit que le

nombre en va croissant dans l'Église romaine, — nous leur demanderons ce qu'ils font du pape Libère, arien pendant quatre ans; de Libère excommuniant Athanase, l'auteur du symbole romain; de Libère à qui un évêque, Hilaire de Poitiers, champion de la foi de Nicée, écrivait à cette occasion : « Je t'anathématise, Libérius, toi et les tiens. Je t'anathématise une seconde et une troisième fois, Libérius le prévaricateur! »

Nous leur demanderons ce qu'ils font d'Innocent X, qui, peu avant de condamner Jansénius, disait : « Qu'on me laisse tranquille. Ce n'est pas mon affaire. Je suis vieux; je n'ai pas étudié la théologie... » Ce qui ne l'empêcha pas de prononcer, et de laisser enseigner comme infaillible ce qu'il n'avait lui-même enseigné qu'en tâtonnant.

Nous leur demanderons ce qu'ils font d'innocent XII approuvant, louant, admirant un livre [1], puis, sur les sollicitations d'un roi et après deux ans de résistance, le condamnant.

Nous leur demanderons où résidait l'infaillibilité lorsqu'il s'est trouvé à la fois deux, trois, quatre papes, ce qui est arrivé, non une ou deux fois, comme on le croit généralement, mais vingt-quatre [2]; lorsque ces papes se condamnaient, s'anathématisaient mutuellement; lorsque leurs droits — ou leurs crimes — étaient tellement égaux, qu'il n'y avait aucun moyen de distinguer le vrai pape de l'antipape, le chaînon direct du chaînon intrus et forcé.

[1] Les *Maximes des saints*, de Fénelon.

[2] En 250, 336, 418, 498, 530, 686, 687, 767, 824, 855, 903, 984, 996, 1012, 1033, 1058, 1061, 1073, 1118, 1130, 1159, 1316, 1378, 1431. Du troisième siècle au quinzième, un seul n'a point vu de schisme, et le onzième en a vu cinq.

Nous leur demanderons... — Mais à quoi bon multiplier ces questions? Une seule ou cent, qu'importe? L'objection est la même. Et qui pourrait le mieux les multiplier, ces questions, si ce n'est ceux qui sont appelés à voir de près et Rome, et les papes, et les alentours des papes? C'est en Italie, en effet, c'est à Rome et dans le palais des papes, que l'idée de leur infaillibilité aurait dû rencontrer, ce semble, le plus d'opposition. De loin, c'est le chef de l'Église, le vicaire de Jésus-Christ. Sa parole n'arrive qu'avec des formes augustes; il n'a nulle peine à grandir et à rester grand dans l'imagination des peuples. De près, fût-il toujours aussi respectable qu'un homme peut l'être, c'est un homme; c'est souvent un vieillard usé, un pauvre corps qui se traîne, une intelligence appesantie, une mémoire qui s'en va, un maître, enfin, qui ne voit plus, n'entend plus, ne pense plus, ne vit plus que par ses serviteurs. Quoi! ce vieillard, vous l'aurez vu la veille, vous aurez conversé familièrement avec lui, vous l'aurez même redressé, contredit, comme il arrive dans toutes les conversations du monde; lui-même, il vous aura quelquefois donné raison, il vous aura dit poliment : « C'est vrai... Je me trompais... » — Et voici, au sortir de cet entretien, il aura dicté quelques lignes sur des questions que le plus grand génie n'étudierait qu'en tremblant... Et ces quelques lignes, c'est ce que vous m'apportez comme infaillible et sacré; c'est la décision que je ne puis attaquer sans me révolter contre Dieu même! Qui sait encore, qui sait si au moins elle est bien de lui? Qui sait si ce n'est pas vous, son conseiller, qui la lui avez inspirée, dictée? Ailleurs, les ministres sont responsables et le prince seul ne l'est pas; à Rome, dans

tout ce qui sort de la politique, c'est le pape seul qui l'est. Un prince faillible et irresponsable peut, sans se compromettre, signer ce qu'on fait en son nom ; un docteur infaillible ne peut pas ne pas assumer la responsabilité de tout ce qu'il signe. Mais ceux qui le dirigent, ceux qui préparent ses décrets, ceux qui lui mettent la plume à la main pour signer, ceux qui peuvent se dire : « Tel ou tel article de foi, c'est moi qui l'ai fait ; » — comment peuvent-ils, ceux-là, à moins de se croire infaillibles eux-mêmes, comment peuvent-ils enseigner sérieusement l'infaillibilité du pape? Pallavicini, notre historien, fut précisément un de ceux qui poussèrent Innocent X, vieux, tremblant, à condamner Jansénius. Il nous a conservé lui-même le détail des hésitations de ce pape. « Quand il se plaça, dit-il, sur le bord du fossé, et qu'il mesura des yeux l'espace à franchir, il s'arrêta, *et on ne pouvait le faire avancer.* » Quel langage! Quel commentaire à nos raisonnements contre l'autorité papale! Ah! quelque fâcheux qu'il puisse être de mêler à des arguments sérieux et calmes une accusation de mauvaise foi, comment ne serions-nous pas convaincus que les gens de Rome, ceux qui font sonner le plus haut l'infaillibilité du pape, sont certainement, de tous les catholiques, ceux qui y croient le moins et peuvent le moins y croire?

Et que parlons-nous des gens de Rome! — En dehors du cercle des hommes intéressés à laisser vivre et à raviver de leur mieux le principe fondamental de l'ultramontanisme, il n'y a pas d'endroit au monde où le commun des fidèles soit plus loin d'accorder au pape une autorité surnaturelle et divine. En arrivant de France, d'Allemagne, de Suisse, où tant de gens s'inclinent au

seul nom de *notre saint père le pape*, où ceux mêmes qui y croient peu n'en parlent généralement qu'avec respect, — on est stupéfait de la hardiesse avec laquelle les derniers boutiquiers de Rome, dès qu'on leur délie la langue, s'expriment sur son caractère, sa personne, son entourage, ses actes. La police même, si active et si susceptible à l'endroit du souverain temporel, l'est beaucoup moins à l'endroit du chef de l'Église, du représentant de Dieu. Ils ne vous feront pas de longs discours contre son infaillibilité ; ils ne se sont jamais demandé théoriquement ce que c'est et s'ils y croient ; mais, moins ils y ont réfléchi, — moins ils cherchent, comme font ailleurs tant de catholiques, à vous cacher et à se cacher à eux-mêmes qu'ils ne peuvent y croire. Et comment le pourraient-ils ? De quelle force d'abstraction ne faudrait-il pas qu'ils fussent doués pour accepter sérieusement comme infaillible, sacré, au-dessus de toute attaque, ce qu'ils voient sortir de la même source que des décrets politiques ou autres qu'ils auront attaqués, critiqués, maudits peut-être ? En les forçant à raisonner, à conclure, croyez-vous qu'on eût beaucoup de peine à leur arracher l'aveu de ce qui est, à leur insu, au fond de leur pensée[1] ? Croyez-vous, pour en revenir à notre histoire, que ces gens si scandalisés du décret par lequel Paul III donnait un duché à son fils, pussent

[1] « Rome le sait : l'autorité pontificale n'a depuis longtemps nulle part moins de racines qu'en Italie. Ce n'est pas que le peuple ne la respecte, par habitude, en tout ce qui ne contrarie pas trop ni ses idées, ni ses penchants, ni ses intérêts ; mais, au-dessus du peuple, elle ne trouve guère que des censeurs et des ennemis. Non-seulement on ne croit pas en elle, mais on la repousse, on la hait. » Lamennais, *Affaires de Rome*.

être réellement et intimement convaincus de son infaillibilité dans tel ou tel autre décret, publié peut-être le même jour, signé peut-être avec la même plume et sur un même parchemin ? Non, osons le dire, ils n'y croyaient pas. Ils n'y croient pas davantage, aujourd'hui, ceux qui entourent le pape ; ou, s'ils y croient, — car il serait trop pénible de supposer une hypocrisie aussi prolongée, — c'est qu'ils s'étourdissent eux-mêmes ; c'est qu'à force de sentir le besoin d'un pape pour régner en son nom sur les consciences, ils ont machinalement fini par lui abandonner aussi la leur.

Pouvaient-ils croire davantage à l'infaillibilité des conciles, ceux qui assistaient aux débuts de celui de Trente ? — Racontons maintenant ; ce sera assez répondre.

XXIII

La fin de l'année approchait. Les évêques s'impatientaient ; les légats ne savaient plus à quoi les amuser. Il avait même fallu accorder à quelques-uns des secours d'argent, gratifications, non pensions, disaient les légats, car il était essentiel qu'on ne pût accuser le pape de soudoyer des membres du concile. Plus tard, on fut moins scrupuleux.

Le cardinal Farnèse était revenu d'Allemagne, mais sans avoir obtenu autre chose que le consentement de l'empereur à l'élévation de son père. Charles-Quint avait refusé les douze mille hommes ; on pouvait, au premier moment, recevoir la nouvelle d'un accord entre les lu-

thériens et lui. En ce cas, plus de concile ; mais le pape aimait encore mieux en affronter les chances, que de le voir se rompre d'une manière si humiliante pour lui. Prenant donc les devants, il demanda qu'on choisît entre ces trois choses, la suspension, la translation, ou l'ouverture immédiate du concile. Or, la suspension ne pouvait convenir à l'empereur, tant que l'accord avec les protestants n'était pas fait et conclu, et il lui importait de pouvoir continuer à les menacer, sinon du concile, car ils s'en effrayaient peu, du moins de la croisade que le concile ne manquerait pas d'ordonner contre les rebelles. La translation ne lui convenait pas davantage ; il savait que le pape ne consentirait jamais à tenir l'assemblée dans une ville plus éloignée que Trente, et Trente n'était déjà que trop près de Rome. Restait l'ouverture, et l'empereur était toujours moins pressé d'y consentir. Il offrit enfin de ne pas s'y opposer, mais à une condition : c'était que l'assemblée, dans les premiers temps, du moins, s'occupât d'affaires de discipline, omît toute décision dogmatique, s'abstînt, en un mot, de tout ce qui pourrait offenser les protestants.

La patience du pape était à bout. En demandant qu'on évitât d'irriter les luthériens, Charles-Quint laissait assez voir que, s'il parvenait à s'accommoder avec eux, il ne permettrait plus de les anathématiser ; et quel étrange rôle, alors, que celui d'un concile forcé de rester muet en présence d'un pareil schisme ! — Sans refuser ni promettre, Paul se hâta d'envoyer aux légats, le 31 octobre, l'ordre de commencer le second dimanche de décembre. Il se bornait, dans la bulle, à dire que l'on procédât « en pleine liberté. » — Nous verrons

ce qu'elle allait être, cette « pleine liberté » promise et même ordonnée à l'assemblée.

XXIV

Le 13 décembre donc, vêtus de leurs habits pontificaux, vingt-cinq évêques se rendent processionnellement dans la cathédrale, et le cardinal del Monte, premier légat, y célèbre la messe. Puis, après un sermon de l'évêque de Bitonte, Cornelio Musso, et une allocution rédigée par les légats, le concile fut déclaré ouvert « à la gloire de la sainte et indivisible Trinité... pour l'extirpation des hérésies, la paix et l'union de l'Église, la réformation du clergé et du peuple, l'abaissement et la ruine des ennemis du nom chrétien [1]. » On décida, enfin, que la seconde session n'aurait lieu que le 7 janvier (1546). C'était, dirent les légats, à cause des fêtes. Au fond, c'est qu'il n'y avait rien de prêt, et qu'on ne savait par où commencer.

Elle était effrayante, il faut l'avouer, la tâche que ces quelques docteurs allaient entreprendre, et cela, sous le poids d'une responsabilité immense, en face d'embarras et d'obstacles de tout genre, d'incertitudes aussi et d'obscurités sans nombre; car ils avaient beau se donner pour organes du Saint-Esprit, ils n'en sentaient pas moins, dès qu'ils touchaient à certaines questions,

[1] « Ad laudem et gloriam sanctæ et individuæ Trinitatis... ad exstirpationem hæresum, ad pacem et unionem Ecclesiæ, ad depressionem et exstinctionem hostium christiani nominis. »

et leur insuffisance et leur misère. Au milieu des travaux que nous a coûtés cette histoire, plus d'une fois il nous est arrivé d'oublier tout à coup toute notre antipathie contre leur orgueil et leurs erreurs. La plume nous tombait des mains; nous ne nous sentions plus de force que pour les plaindre; ils nous semblaient assez punis par l'épouvantable labeur de ces dix-huit années sans fin. Jusque-là, en effet, le catholicisme ne s'était jamais sérieusement occupé de coordonner ses doctrines et ses lois. Depuis plus de mille ans, les décisions n'avaient guère porté, à chaque fois, que sur un point ou un petit nombre de points; conciles et papes n'avaient songé qu'aux intérêts, aux périls, aux vœux du moment. Quoi qu'en disent les historiens catholiques [1], il est faux que la dogmatique de Trente, l'unité de Trente, soit celle dont les protestants s'étaient séparés. Cela est vrai, sans doute, en ce sens que ce qui allait être arrêté à Trente était déjà bien, en gros, la foi romaine; mais que Luther ait eu à rompre avec un corps d'enseignements tel que celui qui a existé depuis, c'est un anachronisme. L'unité romaine actuelle est postérieure à la Réforme; c'est dans la réaction contre la Réforme qu'il faut en chercher la première cause, comme aussi le plus fort lien.

Jusqu'à ce moment donc, chacun n'ayant fait qu'apporter sa pierre, ce n'était pas devant un édifice à réparer, à compléter, mais devant un tas de matériaux qu'on avait à se mettre à l'œuvre. Or, ces matériaux, — il n'était pas même permis de les trier. Rejeter une seule pierre, c'eût été mettre en question le droit de

[1] Voir, en particulier, la *Symbolique* de Moëhler.

toutes les autres à être employées dans l'édifice ; bon gré, mal gré, il fallait que tout y entrât. Si du moins le plan eût été nettement tracé, les fondations positivement établies ! Mais non. Le plan n'existait qu'en fragments, et en fragments de proportions diverses, suivant les siècles. Le seul plan qu'on eût en entier, celui de la Bible, on ne le voulait pas ; il était par trop évident qu'on n'y pourrait jamais tout mettre. On allait déclarer maudits ceux qui avaient osé le reprendre et s'y tenir. Quel dédale, bon Dieu ! Et ceux qui avaient à le débrouiller, ceux surtout qui devaient diriger l'ouvrage, — comme nous leur pardonnons d'avoir tremblé !

« L'hérésie, faible production de l'esprit humain, dit Bossuet[1], ne se peut faire que par pièces mal assorties ; la vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection. » — Que de choses il a fallu oublier pour oser écrire ces lignes ! Quel défi à l'histoire, à celle des quinze premiers siècles de l'Église, à celle du concile dont les tâtonnements nous arrêteront à chaque pas ! Quoi ! ils ont eu « d'abord leur perfection, » ces dogmes que nous voyons successivement poindre, grandir, lutter, entrer enfin, mais au bout de six, de dix siècles, dans le domaine de la foi ! Ils avaient eu « d'abord leur perfection, » ceux que nous verrons n'être admis à Trente qu'après des débats sans fin, des modifications nombreuses, des votations à la simple majorité ! Et pour ne citer qu'un exemple, mais un exemple qui les renferme tous, — il avait eu « d'abord sa perfection, » ce grand dogme fondamental, cette infaillibilité que le concile lui-même allait éviter d'aborder en face, bien

[1] Préface des *Variations*.

qu'il en eût à chaque pas l'occasion, et dans laquelle il a laissé le point capital indécis! Quand il l'aurait tranché, ce point, nous aurions encore à mettre en regard de l'allégation de Bossuet les paroles d'un homme qu'on cite beaucoup, mais qu'on devrait, selon nous, citer encore plus, car il est quelquefois le moins catholique des Pères. « Quant à l'Écriture, dit-il, il ne saurait y avoir ni discussion ni doute sur ce qu'elle enseigne évidemment; mais les lettres des évêques peuvent être redressées, soit par l'opinion d'un plus habile, soit par l'autorité et la science d'autres évêques, soit par les conciles [1]. » Voilà qui ressemble déjà fort peu à l'infaillibilité des Pères. Ils peuvent être redressés, non-seulement « par d'autres évêques, » mais « par l'opinion d'un plus habile, » évêque ou non. Ils peuvent l'être surtout « par les conciles. » Augustin eût donc été bien surpris de les voir si souvent cités, et lui avec eux, dans les décrets de maint concile, sur le même pied que l'Écriture. « Les conciles nationaux ou provinciaux, poursuit-il, doivent céder sans contredit aux conciles généraux; *mais il n'est pas rare que les conciles généraux soient eux-mêmes redressés par des conciles postérieurs,* lorsqu'une plus grande expérience a ouvert ce qui était fermé, et mis en lumière ce qui était inconnu [2]. » Chan-

[1] « Quis autem nesciat Sanctam Scripturam canonicam omnibus posterioribus episcoporum litteris ita præponi ut...; episcoporum autem litteras... et per sermonem forte sapientiorem *cujuslibet* in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem, et per concilia licere reprehendi...? » Aug. *De Bapt. Contra Donat.* l. II, 1.

[2] « ...Et ipsa concilia quæ par singulas regiones vel provincias sunt, plenariorum conciliorum auctoritate quæ fiunt ex universo orbe sine ullis ambagibus cedere *ipsaque plenaria sæpe priora*

gez un ou deux mots, et vous avez là une des idées contre lesquelles le catholicisme actuel s'indigne le plus[1], celle de la perfectibilité dans les croyances. Venue de Dieu, la révélation, en soi, est parfaite; livrée à l'homme, elle est nécessairement perfectible, en ce sens que des études et des méditations postérieures peuvent toujours modifier la manière dont elle sera entendue, soit dans ses détails, soit dans son ensemble. Cette mobilité tant reprochée au protestantisme, — Augustin l'accepte comme une des nécessités de l'esprit humain; et tandis que nous voyons quelquefois des protestants même s'en plaindre, se jeter, de dépit, ou dans l'incrédulité, ou dans le catholicisme, — l'évêque du cinquième siècle en parle sans un mot de regret. En vain chercherez-vous, par d'autres passages du même Père, à limiter l'inquiétante largeur de celui-là. Jamais vous ne le rétrécirez assez pour qu'Augustin ait pu être catholique en l'écrivant. Il paraît admettre, il est vrai, qu'en traversant cette série d'épreuves[2], la vérité sera de plus en plus complète et pure, tandis que, selon nous, elle l'a souvent été de moins en moins; mais peu importe : si c'est ainsi qu'il croyait à l'infaillibilité de l'Église, il n'y croyait pas, et il était tout aussi loin que nous d'admettre, comme Bossuet, que le dogme romain ait eu d'abord sa perfection.

posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat?» Ibid.

[1] Voir Lamennais, préface du deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence.*

[2] Remarquez, soit dit en passant, l'absence du pape. Si Augustin lui avait accordé, nous ne dirons pas l'infaillibilité, mais même une simple suprématie doctrinale, comment comprendre qu'il n'en eût rien dit là?

XXV

Chose étonnante! Au moment d'ouvrir ce concile à la suite duquel devait prévaloir l'idée d'une infaillibilité immuable, c'était plutôt dans le sens d'Augustin que les légats avaient rédigé leur exhortation [1]. Cette pièce, à part quelques formes, respirait un christianisme élevé, trop élevé, comme nous le montrerions sans peine, pour rester rigoureusement catholique. Après un effrayant tableau de la corruption du clergé, premier auteur, selon eux, de tous les maux de l'Église, les légats déclaraient que la première chose à faire, c'était de se repentir et de s'humilier. « Sans ce profond sentiment de nos fautes, ajoutaient-ils, c'est en vain que nous entrons au concile, en vain que nous avons invoqué le Saint-Esprit. Nous ne pouvons le recevoir. » — Rien de plus sage; mais à quoi donc pensaient-ils? Si l'assistance du Saint-Esprit, si l'infaillibilité dépend en quoi que ce soit des dispositions religieuses et morales de ceux qui vont être les organes de l'Église, à quel concile, à quel pape se fier? Un pape notoirement immoral, — on sera en droit de lui refuser toute autorité dogmatique. Un concile, — comment les fidèles s'y prendront-ils pour savoir si une assemblée de deux ou trois cents évêques a présenté, en somme, assez de bonnes

[1] L'exhortation, selon Pallavicini, ne fut pas lue dans cette séance. Nos observations ne portant que sur le fond, la date importe peu.

dispositions individuelles, pour que Dieu, qui seul voit les cœurs, ait dirigé lui-même les décisions de la majorité?

Personne n'en fit la remarque. L'exhortation fut extrêmement louée, et elle le méritait. Nous aurons çà et là plus d'un exemple de ces retours passagers au bon sens et à l'Évangile. Retours involontaires, illogiques... Que voulez-vous? Quand on part de principes faux, ce n'est qu'en raisonnant mal qu'on a quelque chance d'être raisonnable.

L'évêque de Bitonte, dans son sermon, avait raisonné beaucoup mieux, beaucoup plus logiquement, du moins. « Le moment est venu, avait-il dit; il faut que Dieu parle, et il parlera. » Puis, comme les légats, il avait exhorté tous les évêques à se repentir, à s'humilier. « Mais, avait-il ajouté, quand vous resteriez dans l'impénitence, n'allez pas vous imaginer qu'il dépendît de vous de fermer par là la bouche à Dieu. Bon gré, mal gré, le Saint-Esprit saura bien ouvrir la vôtre et s'en servir. » En d'autres termes : Si vos cœurs sont purs, tant mieux; s'ils ne le sont pas, la voix du concile n'en sera pas moins la voix de Dieu. — C'était absurde. Disons mieux : c'était impie. Était-ce anti-catholique? Au contraire. Écoutez Pallavicini : « Si on ne peut attendre l'illumination du Saint-Esprit que dans un concile d'hommes sanctifiés intérieurement, cette sainteté étant invisible et incertaine, leur autorité et leurs décisions demeurent pareillement incertaines[1]. » Le sermon de Cornelio Musso n'était donc, après tout, que l'expression franche du système en vertu duquel on allait fixer

[1] L. V, ch. XVIII.

et commander la foi. — On en fut pourtant généralement choqué.

On ne le fut pas moins des idées ultramontaines que l'auteur y avait semées, avec accompagnement de *concetti* et de bizarreries de tout genre. A Rome même, on lui sut assez mauvais gré de cette lourde et intempestive franchise. Dans une apostrophe aux montagnes des environs de Trente, il invitait les rochers, les bois, les torrents, à faire entendre à l'univers que tout devait se soumettre au concile; faute de quoi, ajoutait-il, « on pourra dire avec raison que *la lumière du pape est venue dans le monde* [1], et que le monde a préféré les ténèbres à la lumière. » C'était avouer nettement, et, de plus, ridiculement, qu'on entendait n'avoir à Trente qu'une commission consultative, un astre opaque éclairé des rayons de Rome. Pallavicini ne voit pas, dit-il, pourquoi l'on s'est tant indigné de cette expression, *lumen papæ*. Ne sait-on pas que *papæ*, en latin, est tout simplement une exclamation signifiant *hélas* ? Quoi de plus naturel, dès-lors, que d'avoir dit : « La lumière, hélas !... est venue dans le monde, et le monde..., etc. ? — Que nos lecteurs prononcent sur la justesse de cet éclaircissement. Dussent-ils l'accepter, il n'en restera pas moins, et Pallavicini l'avoue, un détestable jeu de mots. Il y en avait bien d'autres. « Ouvrir les portes du concile, c'est ouvrir les portes du ciel, d'où doit descendre l'eau vive qui remplira la terre de la science du Seigneur. » Jésus-Christ y assistera. Comment refuserait-il cette faveur à saint Vigile, le vigilant patron de cette ville bénie ? Ailleurs, grand éloge du pape, de

[1] Lumen papæ venit in mundum.

l'empereur, du roi de France, de plusieurs autres souverains, des légats aussi ; mais quant à ces derniers, ce sont leurs noms et leurs prénoms qui en fourniront la matière. Voilà le cardinal *del Monte*, « portant son cœur et ses yeux vers *la montagne* qui est Christ ; » voilà son collègue de Sainte-Croix, « *Politien* [1], et depuis longtemps appliqué à la réforme de la *politique* chez les chrétiens ; » voilà le vertueux Polus, « *Anglais* de naissance, mais qu'il faudrait appeler *Angelus* plutôt que *Anglus.* » Enfin, puisque le concile est ouvert, que tous ceux qui en ont le droit se hâtent de s'y rendre, *comme dans le cheval de Troie.* Ce dernier trait d'éloquence avait sans doute un sens profond qui nous échappe, et que nous ne prendrons pas, comme Pallavicini, la peine de chercher. Seulement, à la lecture de ce singulier fatras, nous nous disions qu'un homme de goût doit avoir de grands efforts à faire pour agréer au nombre des arbitres suprêmes de sa foi celui qui fut capable de penser, d'écrire ainsi, et qui exerça cependant sur ses collègues une très-grande influence [2]. En vain nous dirait-on : « C'était le goût, c'était l'éloquence du temps. Luther a fait pis quelquefois. » — Pas en chaire, pourrions-nous faire observer. Et quand cela serait, qu'importe ? Entre les jeux de mots de Luther, faillible, et ceux qu'il nous faudra entendre dans une assemblée infaillible, il ne saurait y avoir parité. Lu-

[1] *Politianus*, né à Polizio, en Sicile.

[2] « C'était lui qui, sur ce théâtre de la chrétienté, avait comme levé la toile en prononçant le discours d'ouverture, et depuis, toujours employé dans les délibérations les plus graves, il n'était pas un membre ordinaire : c'était le bras droit de ce corps. » Pallav. l. VIII.

ther, par lui-même, n'est rien. Quand vous acceptez ses croyances, c'est que, examen fait, vous les trouvez acceptables. S'il y en a de grossièrement assaisonnées, tant pis ; mais cela ne prouve ni pour ni contre. Avec l'infaillibilité, tout devient grave. Celui qui vous dit : Crois ! — la plus petite aberration d'esprit, sur quelque objet que ce soit, est un argument contre le pouvoir qu'il s'arroge. Celui qui prétend bâtir pour l'éternité, — toute imperfection dans les matériaux compromet plus ou moins son œuvre.

XXVI

L'ajournement au 7 janvier avait déplu à la plupart des évêques. Après une si longue attente, ils trouvaient singulier qu'on n'eût pas même songé à faire un plan, à préparer des questions. On leur proposait, à la vérité, de commencer par un décret sur la conduite privée des membres du concile. Ils trouvaient l'idée bonne ; mais ils trouvaient aussi que c'était bien peu pour un mois, d'autant plus qu'ils ne voyaient pas à quoi l'on se mettrait ensuite. Le décret fut cependant fait avec entrain. Il est rempli d'excellentes prescriptions, d'excellents conseils ; et nous pouvons dès à présent ajouter que, dans ce qui tenait aux mœurs, il fut religieusement observé. La Réformation commençait à porter ses fruits. Les scandaleuses débauches du concile de Constance n'étaient déjà plus ni permises, ni possibles ; une faible partie de ce qu'on avait toléré alors eût suffi pour déconsidérer, pour dissoudre l'assemblée.

Les prélats n'eurent donc aucune peine à s'entendre sur la teneur du décret; mais il s'agissait de le publier, et là commençait l'embarras. Celui de la première session avait été rédigé sous forme de procès-verbal : « Vous plaît-il de déclarer ouvert... le saint concile général de Trente? — A quoi les prélats ont répondu : Oui[1]. » On avait ainsi évité toute explication sur la nature et les droits de l'assemblée, en particulier sur sa position à l'égard du pape. Il fallait maintenant un décret en forme, un préambule. Au nom de qui parler? Au nom de qui publier le décret? Au nom du concile seul, au nom du pape, au nom du pape et du concile, ou du concile et du pape, car l'ordre même, en cas qu'on mît les deux, était une grave affaire? Quelque forme qu'on adoptât, c'était toujours trancher, dans un sens ou dans un autre, une question qu'on sentait ne pouvoir être tranchée sans tuer le concile. La supériorité de cette assemblée sur le pape, — Paul avait dit qu'il mourrait plutôt que de la laisser proclamer. La supériorité du pape, — on savait qu'en la décrétant on s'attirait d'Allemagne et de France les plus dangereuses protestations. Trois siècles ont passé, et la question est encore indécise. Ce que vous pouvez lire en tête de toutes les constitutions politiques, même les plus incomplètes, savoir, *d'où émane l'autorité*, — voilà une église infaillible qui n'a jamais pu réussir à le mettre en tête de la sienne. Elle qui a si hardiment tranché tant de points mystérieux, inutiles, elle au nom de qui tant de gens ont été brûlés pour avoir voulu rester libres dans des misères, — la voilà laissant les opinions libres, sur quoi?

[1] Placet ne vobis?... *Responderunt* : Placet.

Sur la question où il eût été le plus naturel, le plus nécessaire, qu'elle prononçât nettement[1]. On serait curieux de savoir ce que répondrait un docteur romain à un bon paysan de son Église, qui, ayant par hasard appris ces détails, viendrait naïvement lui dire : « Au lieu de tant chercher comment tourner son décret, pourquoi ne commençait-il pas par décider une bonne fois la question, ce concile à qui on venait de dire que Dieu parlerait par sa bouche ? » Ah ! pauvre paysan, c'est que dire et croire sont deux. Se dire infaillible, s'en donner l'air, c'est facile, tant qu'il ne s'agit que de condamner et qu'on est sûr d'être d'accord ; mais se croire infaillible, agir sérieusement comme tel, quand on sent qu'on ne peut parler sans soulever, au sein même de son Église, des luttes qui la dissoudraient, — c'est autre chose, et les plus hardis reculent. — Mais nous aurons aussi à revenir là-dessus.

XXVII

Le pape y avait songé. Une commission de cardinaux, récemment créée par lui pour diriger, de Rome, les opé-

[1] « Que faut-il penser de cette fameuse session où le *Concilium* de Constance se déclare supérieur au pape ? La réponse est aisée : l'assemblée déraisonna... De beaux génies des siècles suivants n'ont pas mieux raisonné. » De Maistre. *Du pape.*

Ces *beaux génies* qui ont *déraisonné*, c'est Bossuet, Arnauld, Pascal...

« Et si certaines gens persistent, poursuit l'auteur, nous, au lieu de rire seulement de cette session, nous rirons de cette session *et de ceux qui refusent d'en rire.* »

Unité ! unité !...

rations de l'assemblée, avait longtemps cherché une formule de décret qui pût contenter tout le monde, ou, du moins, ne blesser personne. Elle croyait l'avoir trouvée. *Le très-saint concile de Trente, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois légats du siége apostolique y présidant*[1], décrète..., etc. Aux mots *très-saint concile* seraient ajoutés, si on l'exigeait, ceux de *œcuménique et général.*

La majorité parut satisfaite; mais une minorité nombreuse demandait, sinon un aveu formel de l'infériorité du pape, du moins une déclaration plus claire de l'égalité des deux pouvoirs. Les mots *præsidentibus legatis* pouvaient en effet très-bien s'entendre, non-seulement d'une simple présidence, dans le sens ordinaire de ce mot, mais d'une autorité supérieure, suprême, indispensable à l'existence du concile; et l'on savait assez, d'ailleurs, que les Italiens ne l'entendaient pas autrement. Il fut donc proposé de remplacer le mot *œcuménique* par *représentant l'Eglise universelle* [2]. Ces mots étant placés avant *præsidentibus legatis,* la présidence des légats cessait d'être nettement indiquée comme indispensable à la légitimité du concile. Un Italien traita de *renards* [3] ceux qui soutenaient cette rédaction; et, à vrai dire, au milieu de ces luttes où personne ne disait son dernier mot, c'était une épithète qu'on pouvait, en toute justice, se donner mutuellement tous les jours [4].

[1] Sacrosancta Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitimè congregata, in ea præsidentibus tribus apostolicæ sedis legatis.

[2] Ecclesiam universalem repræsentans.

[3] *Vulpeculas.* Mémoires de Vargas.

[4] « Il arrivait, dans cette occasion, ce qui a coutume d'éterniser les débats : la raison que les légats exprimaient n'était pas celle qui les touchait le plus, de sorte que combattre contre eux avec

La majorité inclinait cependant à accorder, sinon la chose, du moins les mots ; mais, sur l'ordre du pape, les légats firent tant, qu'on refusa. Bien plus, on effaça *œcuménique et général*. « A quoi serviraient ces mots ? — disaient les légats. N'est-il pas suffisamment dit, dans la bulle du pape, que ce concile est œcuménique et général ? » — Bref, la première velléité d'indépendance leur faisait retirer jusqu'aux concessions déjà faites. Nous retrouvons pourtant ces mots dans le décret de la troisième session.

Les opposants ne se tinrent pas pour battus. Le 7 janvier, en pleine cathédrale, après la lecture du décret, ils répétèrent leur demande et forcèrent les autres de répéter leur refus.

Or, c'était chose grave, surtout au début, que cette protestation publique contre un arrêt de la majorité. Il avait été entendu que tout se passerait comme au concile de Latran, sous Jules II, c'est-à-dire qu'en dehors des *congrégations*, ou assemblées à huis clos, on s'interdirait toute discussion. L'assemblée publique, ou *session*, devait n'avoir d'autre objet que la publication des décrets élaborés et votés dans les autres. Seul moyen, en effet, de dérober au public la connaissance des divisions qui pourraient exister parmi les membres, et de se donner au moins, à défaut d'une autorité plus réelle, celle de l'unanimité.

des arguments, c'était s'attaquer à l'ombre et non au corps. Ils mandèrent eux-mêmes au pape que ce qui leur avait fait rejeter avec horreur cette dénomination (*représentant l'Église universelle*), c'est qu'ils songeaient à cette addition qu'on y avait faite à Constance et à Bâle, savoir que *le concile a reçu immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute dignité, même celle du pape, est tenue de se soumettre.* » Pallav. l. V, ch. II.

Aussi, dans la congrégation suivante (13 janvier), les légats se plaignirent amèrement. Ils montrèrent sans peine que les plus grands ennemis du concile lui feraient moins de mal que ses propres membres, pour peu qu'on renouvelât de tels éclats. Rien de plus vrai ; mais, en sauvant les formes, que ne pouvaient-ils aussi sauver le fond ! Ces congrégations à huis clos, — nous savons à peu près tout ce qui s'y est passé. Les révélations de Sarpi, souvent inexactes, ont forcé Pallavicini à publier une foule de faits qui seraient restés enfouis aux archives du Vatican ; les rectifications du cardinal nous ont déjà fourni et nous fourniront plus d'armes que les assertions du moine[1]. Nous abrégerons beaucoup ; mais pas de discussion, pas de votation sur laquelle nous ne pussions donner mille détails, et ce ne serait pas sans nous demander maintes fois, comme nous l'avons déjà fait, où donc on pourra voir une différence quelconque entre les délibérations du *saint* concile et celles d'une assemblée tout ordinaire, tout humaine. Et sans l'intérêt immense que tous, Italiens, Français, Allemands, avaient à paraître unis, surtout dans les questions de dogme,

[1] Pallavicini, en cet endroit même, est beaucoup plus curieux que Sarpi. Dans l'exposé des raisons alléguées contre les titres que la minorité voulait donner au concile : « Imitez, fait-il dire au premier légat, imitez plutôt le pape, qui, pouvant prendre avec raison les noms les plus sublimes, aime mieux s'en tenir au titre si humble de serviteur des serviteurs de Dieu... » — « D'ailleurs, fait-il dire à d'autres, l'emphase de cette épithète (*œcuménique*) irait mal à une assemblée composée de si peu de prélats et si pauvre en ambassadeurs. Les luthériens ne manqueraient pas de rappeler l'ancien proverbe, que *c'est le propre des hommes petits de se dresser sur la pointe des pieds.* » Pallav. l. V, ch. VI.

Avons-nous dit autre chose ?

— qui peut douter que les diversités de vues ne se fussent manifestées avec bien plus de persistance et d'éclat?

XXVIII

Revenons au 13 janvier. — On s'attendait à discuter un plan d'opérations; les légats s'étaient occupés, disait-on, d'en poser les bases, et ils allaient le soumettre à l'assemblée. Grande fut donc la surprise lorsqu'ils se bornèrent à rappeler les trois points marqués par le pape dans la bulle de convocation : extirper les hérésies, réformer la discipline, rétablir la paix. Et comme on leur demandait leur avis sur la marche à suivre : « La vôtre sera la nôtre, dirent-ils. Réfléchissez; priez que Dieu vous dirige... » Excellent conseil; mais il était malheureusement beaucoup trop clair qu'on voulait, avant tout, gagner du temps. Les légats n'avaient rien reçu de Rome. Ils ne savaient que proposer ni que faire, et c'était là, comme plusieurs évêques le dirent en pleine assemblée, tout le secret de leur humble déclaration. En attendant, contre l'avis presque unanime des membres, ils obtinrent que le concile ne scellât pas ses décrets et ses lettres avec un sceau à lui. « Il n'y a pas de graveur à Trente pour en faire un. Il faudrait envoyer à Venise; ce serait trop long. Plus tard, on verra. » Et il n'en fut plus question. Le sceau du premier légat servait à tout. Jusque dans les plus petites choses, le concile était condamné à n'exister que par et pour le pape.

Le 18 janvier, même ilence des légats, même indé-

cision dans l'assemblée. La discussion s'engage, mais pour n'aboutir à rien. Les Italiens veulent que l'on commence par les dogmes ; les impériaux objectent, comme toujours, qu'il ne faut pas songer à extirper les hérésies avant d'avoir extirpé les scandales. On s'ajourne au 22, et la séance est levée.

Une majorité commençait à se dessiner, mais dans le sens allemand. Si on eût voté sans délai, c'en était fait : on commençait par les réformes ; elles devenaient la grande affaire. Le pape savait ce qu'il y avait de plans contre sa cour, contre lui. Une fois le concile lancé dans cette voie, que faire ? « Céder honteusement ? Souffrir que le concile qu'il avait lui-même assemblé contre l'hérésie, lui fît plus de mal que l'hérésie elle-même ? Résister ? Oter tout crédit à cette assemblée qui n'avait pour arme contre les hérétiques que la vénération publique ? Général, se mettre mal avec son armée au moment d'engager le combat ? Renouveler les troubles de Bâle, dont les résultats seraient d'autant plus à craindre que, la matière étant encore plus prête qu'alors à prendre feu, elle s'enflammerait à la moindre de ces étincelles [1] ? » Tout son espoir était dans les légats, qu'il traitait, du reste, fort mal, pour avoir si imprudemment remis la décision à l'assemblée.

Le 22 janvier, on se trouva presque unanimes : les réformes d'abord ; le dogme ensuite. Force fut alors aux légats de lever le masque, et d'avouer que telles n'étaient pas les vues du pape. On aurait pu leur demander pourquoi donc le pape ne s'en était pas expliqué plus tôt ; mais ils n'eurent garde de se laisser amener sur ce

[1] Pallav. l. V, ch. VII.

terrain. « L'empereur n'a-t-il pas parlé d'assembler lui-même un concile pour mettre fin aux querelles? Qui l'en empêchera, si nous renvoyons les questions de foi? » Cet argument l'emporta. Indirectement accusés de n'écarter les affaires de dogme que pour ménager à l'empereur l'occasion de trancher du pape, les impériaux n'osèrent plus résister. « Jour de combat! jour glorieux pour le siége apostolique! » écrivaient les légats en transmettant au cardinal Farnèse les détails de leur victoire. Tant le danger leur avait paru grand!

Cette victoire n'était cependant pas complète. Il avait fallu accorder que les questions de discipline seraient, autant que possible, entremêlées avec les questions de dogme. Les évêques s'étaient rappelé Constance et Pise, où, une fois ces dernières décidées, on avait été congédié sans pouvoir s'occuper des autres. Ils avaient pris leurs précautions; c'était au pape à prendre aussi les siennes.

Aux dangers qu'il entrevoyait s'en joignait un auquel il ne songeait guère, mais que le temps a mis en évidence.

Ce danger, c'est celui qu'allait amener le mélange des deux espèces de décrets, ceux de discipline et ceux de foi. Si vous les croyez tous infaillibles, le mélange est sans inconvénient; mais si vous rejetez l'infaillibilité disciplinaire, — et c'est ce que font, malgré le pape, des millions de catholiques, — quel embarras, alors, et quelle incroyable bigarrure! Voici un arrêté disciplinaire : faillible. Voilà un décret dogmatique; infaillible. Ils sont l'un à côté de l'autre, parallèles, intimement liés... N'importe! L'un est l'œuvre de l'homme, l'autre est l'œuvre de Dieu. Celui-ci, il y va du salut à le recevoir;

celui-là, on peut le rejeter. Et n'oublions pas qu'il en est — nous en verrons plusieurs — où quelques articles sont dogmatiques, quelques autres disciplinaires. Alors, voilà le faillible et l'infaillible, le muable et l'immuable, qui se mêlent, s'entrelacent, se confondent, dans un même chapitre, dans une même page, dans une même phrase quelquefois. Non, pas de milieu ! Ou soyez franchement ultramontains, et nous saurons à qui nous avons affaire ; ou avouez que si un concile est faillible dans l'une des moitiés d'un chapitre, d'une page, d'une phrase, — il ne peut être infaillible dans l'autre.

XXIX

La troisième session, fixée au 4 février, approchait ; et rien, absolument rien à y faire. Se fût-on mis immédiatement à l'œuvre, il était impossible d'avoir pour cette époque aucun décret suffisamment mûri. Les évêques murmuraient. Ils étaient quarante. Si c'était peu pour un concile, ce n'était plus la petite assemblée qu'on avait pu si longtemps tenir oisive. Déjà, pour prévenir les écarts qu'on redoutait, « on avait *adroitement* séparé les Pères, dit Pallavicini [1], en trois congrégations particulières, qui devaient se tenir chez les trois légats. La raison *apparente* que les légats en avaient apportée, c'était que, dans trois lieux différents, on traiterait plus de matières en moins de temps..... Mais au fond de leur cœur, ils se proposaient trois autres avantages. L'un,

[1] L. V, ch. VII.

c'était de conduire la multitude, qu'on affaiblissait en la divisant en tant de ruisseaux, au lieu de la laisser former un fleuve. L'autre... etc., etc. » Voilà un jésuite bien franc. Aussi ajoute-t-il que, *pour quelques esprits faibles,* il aura l'air de fournir des armes aux ennemis de l'autorité du concile. Nous sommes de ces *esprits faibles* qui ont le malheur d'appeler l'intrigue intrigue, et de penser que, là où il y a intrigue, il n'y a pas Saint-Esprit. « Mais, dit l'auteur, est-ce qu'il y a donc intrigue au pape à vouloir conserver intacte cette souveraineté de puissance dont Dieu l'a fait dépositaire? Que si une telle conservation doit être blâmée parce qu'elle lui est en même temps agréable, il faudra blâmer aussi celui qui mange pour vivre, puisqu'on ne peut manger non plus sans qu'il y ait jouissance des sens... Et quant à ses ministres, plus ils y travaillèrent avec adresse, plus ils sont dignes d'éloges; car la prudence, cette reine des vertus morales, n'est autre chose que l'art de parvenir à une fin honnête, en n'employant que les moyens permis. » Oui. Reste seulement à savoir si tout ce qui est *permis* en politique l'est dans un concile, et si la politique même autoriserait tout ce que les légats eurent à faire. C'est à eux-mêmes que nous aurons plus d'une fois occasion de le demander; et les cris de leur conscience, leurs remontrances au pape, leurs aveux dans l'intimité, nous prouveront assez ou qu'ils ne regardaient pas la prudence comme *la reine des vertus,* ou que, même à leurs propres yeux, ils avaient été autre chose que prudents.

Déjà, malgré la décision prise de traiter simultanément les dogmes et la discipline, ils avaient eu l'art d'empêcher que ce plan ne fût indiqué dans un décret. « A

quoi bon l'écrire? Ne suffisait-il pas qu'on le suivît? » On débuta cependant par ne pas le suivre. Rien n'étant prêt pour la session, il fut proposé de la consacrer à lire et à accepter solennellement la confession de foi, dite symbole d'Athanase, qui fait partie du canon de la messe. « Plusieurs conciles, disait-on, en ont ainsi usé. C'était comme un bouclier dont ils s'armaient, avant de marcher à l'attaque des hérésies. » Plusieurs conciles, en effet, l'avaient mis en tête de leurs décrets; mais il était sans exemple qu'on y eût consacré une session, surtout après avoir eu deux mois pour préparer autre chose. Outre la singularité d'aller lire en grande pompe ce qu'on entendait tous les jours dans toutes les messes, plusieurs objectaient que ce symbole n'était pas attaqué par les protestants et ne fournissait nulle arme contre eux, si même, entre leurs mains, il ne risquait pas plutôt d'en être une contre l'Église. Et ceci avait sa gravité. Qu'un symbole admis à Nicée, maintenu sans additions, lu encore tous les jours dans toutes les églises de la catholicité, que ce symbole, disons-nous, ne renfermât rien ou presque rien de contraire aux doctrines protestantes, ne mentionnât rien ou presque rien de ce qu'ils avaient nié, c'était un fait singulièrement en leur faveur. — Mais ce qu'on objectait surtout, c'était qu'après avoir promis de mener de front la discipline et le dogme, on allât commencer par s'occuper du dogme seul.

Comme toujours, les légats l'emportèrent. On rédigea un préambule où il était dit que les Pères, sentant l'immensité de leur tâche, éprouvaient le besoin de s'exhorter les uns les autres à prendre, selon la parole d'un apôtre, « le bouclier de la foi, le casque du salut et le

glaive de l'esprit. » En conséquence, ils croyaient ne pouvoir mieux faire que de répéter mot à mot[1] cet antique et vénérable symbole « par lequel seul, quelquefois, des infidèles ont été convertis, *des hérétiques accablés.* » Pure fanfaronnade en ce moment, puisque les hérétiques actuels n'attaquaient point la foi de Nicée.

La session eut donc lieu, et l'on fixa la suivante au 8 avril.

XXX

Deux mois, c'était bien long. Beaucoup d'évêques s'en plaignirent ; mais on leur répondit que plusieurs prélats étrangers étaient en route, et qu'il convenait de les attendre. Effectivement, on parlait d'une douzaine d'évêques espagnols envoyés par l'empereur.

Le pape, de son côté, allait envoyer à peu près autant d'Italiens. Nous verrons que l'Italie ne cessa jamais d'être en majorité dans l'assemblée, mais que jamais, non plus, le nombre de ses évêques n'y dépassa de beaucoup celui des évêques étrangers. Comme un habile général, qui sait au juste ce qu'il lui faut de soldats dans chaque affaire, Rome envoyait ou rappelait les siens selon les besoins du moment. Sûre de vaincre, elle ne voulait pas se donner l'air d'écraser[2].

[1] Totidem verbis.

[2] Nous avons calculé, à cette occasion, le chiffre total des évêques ou abbés qui ont figuré à Trente. Il est d'environ 450, dont 180 étrangers et 270 italiens, soit 27 contre 18, ou 3 contre 2.

Malgré cette précaution, et quoiqu'il y eût toujours parmi les Italiens quelques hommes indépendants, — il n'est pas de fait que les annales du temps nous montrent plus fréquemment et plus universellement allégué, soit contre le concile, soit contre le pape. Au moindre échec, les évêques étrangers écrivent à toute l'Europe qu'ils ne peuvent rien, qu'ils ne sont rien, que les Italiens ont voté comme un seul homme ; au moindre mécontentement contre le pape, les princes crient encore plus haut qu'il est le maître, le seul maître, et que ses Italiens écrasent tout.

Nous, que devons-nous en penser?

En droit, ce ne pouvait être une objection. Le concile était ouvert à tous les évêques ; tous, dans la bulle de convocation, y avaient été invités. N'y eût-il eu qu'un évêque contre cent Italiens, l'assemblée était régulière, et ses décisions, légales.

En fait, c'est autre chose. Si on était injuste envers les Italiens quand on les accusait d'être toujours Italiens avant tout, il est cependant incontestable qu'ils venaient avec des idées plus ou moins particulières à leur nation, et dont le triomphe constant, dans un concile général, pouvait aisément paraître contraire au but et à l'essence même d'un tel concile. L'indépendance dont quelques-uns firent preuve n'alla guère au-delà des premiers mois. Passé ce terme, nous les voyons former ouvertement un parti. Réunions intimes, votations compactes, reproches de trahison à qui ne suit pas le torrent, rien n'y manque. Au reste, en accusant les Italiens, nous n'entendons pas disculper les autres. Chaque nation montrait assez que, pour en faire autant, il ne lui manquait que d'être en nombre : « Ne comptez pas les Pères qui

sont à Trente, dit un des apologistes du concile [1]; *ne leur demandez pas de quel pays ils viennent :* le pays d'un chrétien, c'est l'univers. » Belle parole, dont toute l'histoire du concile n'est qu'un perpétuel démenti ; et qui devons-nous en croire, ou celui qui vient, après trois siècles, nous peindre cette magnifique unité, ou les membres mêmes du concile, qui ne passaient pas un jour sans s'accuser mutuellement de la rompre ? Et ils avaient tous raison. Impossible d'être plus Français que ne l'étaient les Français, plus Allemands que ne l'étaient les Allemands, plus Italiens, pour en revenir à eux, que ne l'étaient les Italiens.

Pouvaient-ils ne pas l'être ? Les luthériens, il est vrai, demandaient l'impossible, quand ils voulaient qu'on commençât par délier les évêques de tout serment envers le pape ; mais le serment qu'avaient dû prêter beaucoup d'évêques italiens renfermait, même aux yeux des autres, des clauses incompatibles avec la liberté dont doit jouir tout membre d'une assemblée délibérante. « Je m'engage à conserver, à défendre, à augmenter, à pousser en avant les droits, les honneurs, les privilèges et l'autorité de la sainte Église et de notre seigneur le pape ; à ne prendre part à aucune délibération, à aucun acte, à aucune tractation dans laquelle se machine, contre notredit seigneur ou ladite Église, quoi que ce soit de contraire ou de préjudiciable à leurs droits, à leurs honneurs, à leur position et à leur autorité [2]. »

[1] L'abbé Prompsault, aumônier des *Quinze-Vingts*.

[2] Jura, honores, privilegia et auctoritatem Sanctæ Rom. Ecclesiæ et domini nostri papæ conservare, defendere, augere et promovere curabo. Neque ero in consilio, vel facto, vel tractatu in quibus contra ipsum dominum nostrum vel eamdem Rom. Eccle-

Voilà ce qu'avaient juré, le jour de leur sacre, les nombreux prélats des États du pape; et la même formule était en usage, à quelques mots près, dans d'autres États d'Italie. Ces prélats étaient donc dans la main du pape, non-seulement comme le sont des sujets qui ont simplement juré d'être fidèles, et restent libres de voir, dans leur conscience, en quoi la fidélité consistera, — mais pleinement, absolument. Tout ce qui déplaisait ou pouvait déplaire au pape, tout ce que ses ministres combattaient ou seulement ne soutenaient pas, ils ne pouvaient, sans parjure, ni l'accepter ni le laisser passer. Cela ne prouve pas qu'ils se soient toujours tenus, en fait, dans cette absolue incapacité de rien faire, de rien vouloir par eux-mêmes; mais il n'est pas nécessaire qu'un juge ait été réellement privé de sa liberté : il suffit, pour que la décision soit légalement récusable, qu'il ait pu l'être. Aussi voyons-nous que, dans tout ce qui a été écrit, au point de vue légal, contre le concile de Trente [1], ce serment des Italiens est une des premières nullités alléguées. Dira-t-on, avec un auteur déjà cité [2], qu'ils restaient libres dans la discussion des choses de foi? Mais le pape, chef dogmatique, était alors plus mêlé, plus confondu, plus un que jamais avec ce même pape, chef de la hiérarchie. Si ces évêques restaient libres sur quelques points non encore définis, il est clair qu'ils ne l'étaient plus dans ceux où le pape avait prononcé. La moindre résistance à ses décisions doctrinales eût été

siam aliqua sinistra vel præjudicialia juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur.

[1] Gentillet, Dumoulin, Ranchin, Spanheim, Heidegger, Jurieu, Leibnitz, etc., etc.

[2] Prompsault.

une injure, une rébellion bien autrement grave que tout ce qu'on pouvait dire ou faire de plus fort contre ses usurpations de souverain. Et cet asservissement de la foi n'était pas tellement propre aux évêques italiens, qu'on ne pût en tirer, contre les actes du concile, une nullité juridique encore plus générale. Tous, ils avaient juré de croire ce qu'enseignait l'Église ; tous, ils étaient liés d'avance et sur l'ensemble et sur les détails du procès.

Pour nous, ces considérations nous importent peu ; d'autant plus qu'elles ne sont pas sans réplique. Illégal ou non lors de sa tenue, le concile a été reçu par l'Église. Irrégularités, intrigues, nullités de fond ou de forme, n'a-t-elle pas tout recouvert du manteau de son infaillibilité ? Si donc nous avions à arguer de l'asservissement des membres du tribunal, c'est d'un autre asservissement que nous parlerions : c'est de celui qui pèse sur le pape, comme sur le dernier des évêques ou des prêtres. Il y a quelque chose de plus fort qu'un serment et même que la conscience. Habitude, intérêt, esprit de corps, vraie ou fausse honte, impossibilité de se révolter sur un point sans se révolter sur beaucoup d'autres, besoin d'unité pour dominer et de domination pour conserver l'unité, — voilà ce qui nous expliquerait, bien mieux qu'un serment au pape, et le concile, et ses votes, et le maintien du système romain. Quelle dérision, soit dit en passant, que cette prétendue approbation de l'Église, dernier sceau de l'infaillibilité ! Lors du sacre des rois de France, au moment où la couronne venait d'être posée sur leur front, un héraut s'avançait à la porte de l'église : « Le peuple est-il content, criait-il, du roi qu'on vient de lui donner ? » Et la

foule de crier : *Oui* ; et le héraut de rentrer, en disant que le peuple avait approuvé. Voilà l'histoire de beaucoup d'articles de foi, à cela près que la foule ne s'est pas même entendu demander ce qu'elle en pensait. Elle s'est tue ; c'est assez : elle a consenti... Comme si, dès qu'une idée a fait quelques progrès et que Rome paraît la favoriser, il n'était pas moralement impossible qu'un évêque se mît à écrire, à parler contre ! Car *l'Église, on le sait, ce sont les évêques*. Rome n'admet à protester que les hommes dont la position lui garantit qu'ils ne protesteront pas. Elle ne leur en a même jamais reconnu le droit. Les papes ont subi, quand il l'a fallu, la doctrine du consentement des évêques, mais ils ne l'ont pas reconnue, ni, encore moins, enseignée. Les ultramontains purs s'en sont moqués. « Ce droit, dit M. de Maistre, fut exercé, dans l'affaire de Fénelon, *avec une pompe tout à fait amusante*. » Voilà ce qu'est l'épiscopat lui-même dans le système romain.

XXXI

Enfin, pour la première fois (c'était le 22 février) on s'assemble pour délibérer tout de bon. Les légats sont radieux. Pourquoi ? On l'ignore. Serait-ce de voir que le concile va enfin se mettre à marcher, et qu'après avoir fait une session pour le *Credo*, on ne sera pas obligé d'en faire une pour le *Pater*, comme l'ont dit les mauvais plaisants ? Mais les légats n'ont pas eu l'air, jusqu'ici, de désirer bien vivement que le concile marchât. Serait-ce que l'empereur consent enfin à dé-

clarer la guerre aux protestants? Peut-être... Un courrier d'Allemagne est arrivé ce matin même..... Non. C'est autre chose; c'est plus... Luther est mort.

Il est mort, le vieux père de la Réforme... si la Réforme a eu un autre père que Dieu, une autre mère que la Parole de Dieu. Il est mort; mais après avoir souri de pitié aux grands projets et aux petites intrigues de ces hommes qui vont essayer d'arrêter avec leurs décrets les flots de la pensée humaine et le souffle même de Dieu. Et les voilà qui se réjouissent, ces hommes! Faible, mourant, l'ancien moine de Wittenberg les effrayait encore. On eût dit que leurs yeux ne pouvaient se tourner du côté de l'Allemagne sans rencontrer les siens, sans s'abaisser devant ce regard d'aigle qui avait jadis enserré l'Europe du haut des donjons de la Wartbourg. A Trente, à Rome, à Vienne, en quelque lieu que se trouvassent des partisans et des champions du papisme, ils ne pouvaient se réunir deux ou trois sans qu'une voix, en même temps grave et railleuse, semblât percer la muraille pour dominer la leur, et leur imposer silence. A votre aise donc maintenant, oracles du concile. Fermez, fermez la Bible... Luther n'est plus là pour l'ouvrir... Ah! pauvres insensés! Ne voyez-vous pas qu'une fois ouverte, nul pouvoir humain ne la fermera? « Bons princes et seigneurs, disait-il peu avant sa mort, vous êtes en vérité trop pressés de me voir mourir, moi qui ne suis qu'un pauvre homme. Vous vous imaginez donc qu'après cela vous aurez vaincu? » — Mais non; ils ne le pensaient pas, puisqu'ils allaient serrer leurs rangs et marcher plus fort que jamais à l'assaut de ce livre dont il avait fait son bouclier et celui des siens,

XXXII

Maintenant donc, ouvrons-la, cette Bible, et que nos yeux ne s'en écartent pas, nous qui venons, après trois siècles, raconter les travaux de cette assemblée fameuse qui a tant fait pour la fermer. Si c'est par l'histoire et par la raison que nous ébranlerons l'autorité du concile de Trente, ce n'est que par la Bible que nous pouvons espérer de l'abattre.

Ici se terminerait ce premier livre. Le concile va commencer ; des questions d'un tout autre genre se présenteront à nous. C'est à dessein que nous avons réuni dans cette première partie, au risque d'en affaiblir l'intérêt, toutes les objections préliminaires se rapportant à la convocation et à la composition de l'assemblée, à ses relations avec le pape et avec les souverains, à sa position, en un mot, et à son rôle dans l'Église. Mais il est une autre question qui les domine toutes, et par laquelle nous ne pouvons nous dispenser de clore cette première série d'aperçus. Cette question, c'est celle de l'autorité.

Disons franchement, dès l'entrée, qu'il y a un peu d'exagération, si ce n'est beaucoup, dans l'importance qu'on lui donne. Une chose nous frappe dans les prédications et les écrits du catholicisme actuel : c'est le soin avec lequel il évite les discussions de détail, les controverses positivement dogmatiques. Prêcher l'autorité, l'Église, puis supposer admis tout ce que l'Église enseigne, voilà la marche à peu près invariable des grands

prédicateurs du jour[1]. Ces milliers d'hommes qu'ils réussissent quelquefois, dans les grandes villes, à faire communier, croyez-vous qu'ils leur aient prouvé la transsubstantiation ? Nullement. Après de longs discours sur l'autorité de l'Église, ils ne leur ont pas même dit : « Elle enseigne la transsubstantiation ; donc *vous devez* y croire. » Ce *vous devez* aurait tout perdu. Ils sentent que la plus petite objection de détail dont ils ne seraient pas pleinement victorieux ôterait sur-le-champ toute valeur, toute force, aux principes qu'ils ont si laborieusement posés. En vain aurez-vous amené les gens à dire comme vous qu'il faut une autorité, qu'il y en a une, et que c'est celle de l'Église : s'il se trouve, dans ce que vous leur enseignerez en son nom, un seul point qu'ils ne puissent décidément pas admettre, c'est comme si vous n'aviez rien fait.

Voilà dans quel sens nous disions qu'on exagère aujourd'hui l'importance de la question d'autorité. On part de l'idée que c'est tout, et, en bonne logique, ce n'est rien. Quand nous débuterions ici par confesser que nous n'avons pas un mot à répondre, en théorie, à tel ou tel livre où ce système est éloquemment exposé, — un docteur catholique n'en serait pas moins tenu, sous peine de nous rendre d'une main la victoire emportée de l'autre, de répondre à tout ce que nous objecterons plus tard, en détail, contre les décisions de Trente. Qu'il soit alors battu sur un seul point, et nous aurons le droit de lui dire : « Votre autorité s'est trompée ; ce que vous nous avez dit de son infaillibilité est donc nécessairement

[1] C'est aussi généralement celle de Wiseman dans ses *Conférences*. « Cette seule démonstration, dit-il, suffit pour rendre inattaquables tous les points sur lesquels on nous a accusés d'erreur. »

faux. L'infaillibilité ne répond pas aux objections ; elle n'existe, en fait, que pour qui renonce à objecter. »

Discuterons-nous en détail, après cela, les textes que l'Église romaine apporte à l'appui de son infaillibilité ? « Elle est, dit-elle, selon saint Paul, la colonne et l'appui de la vérité. » — « Les portes de l'enfer, a dit Jésus-Christ lui-même, ne prévaudront jamais contre elle. » Et n'est-ce pas encore Jésus-Christ qui a promis à saint Pierre de prier pour lui, *afin que sa foi ne défaille point ?*

Il y aurait beaucoup à dire sur le sens même de ces déclarations ; la dernière, qui semble la plus forte, est peut-être la plus faible, car le mot *foi*, dans les discours de Jésus-Christ, signifie généralement confiance, fidélité, dévouement, et non pas croyance à tels ou tels dogmes. Ce sens est même particulièrement clair en cet endroit[1], où il s'agit du reniement de saint Pierre.

N'eussions-nous rien à objecter sur les citations elles-mêmes, nous ferions encore observer que c'est une question où des passages scripturaires ne prouvent, *à priori*, pas plus que les raisonnements. Si Jésus-Christ a dit à ses apôtres qu'il serait avec eux jusqu'à la fin des siècles, il a dit aussi que partout où deux ou trois personnes seraient assemblées en son nom, il serait au milieu d'elles. S'il a promis le Saint-Esprit à l'Église, il a dit aussi, par la bouche d'un de ses apôtres : « Dieu accorde le Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent. » Que répondrez-vous à un homme qui, s'emparant de ce dernier passage, prétendra être infailliblement dans le vrai ? Lui objecterez-vous qu'il a demandé le Saint-Esprit, mais qu'il ne peut pas affirmer l'avoir obtenu ? La promesse est formelle, pourra-t-il vous répondre : « Dieu

[1] S. Luc, XXII, 32.

l'accorde à qui le demande, » et Jésus-Christ a dit, d'ailleurs : « *Tout* ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accordera. » — Encore une fois, par l'Écriture, que répondrez-vous à cet homme? On vous citera plus de passages en faveur de l'infaillibilité individuelle que vous n'en citez en faveur de celle de l'Église. Si les premiers ne peuvent être pris à la lettre, s'ils sont évidemment figurés, les autres peuvent l'être aussi. Donc, pour prouver qu'ils ne le sont pas, que Dieu a promis à l'Église de ne la laisser jamais errer, il faut toujours en revenir à prouver qu'elle n'a pas erré.

Que peut valoir, enfin, dans cette question, un appel quelconque à l'Écriture? Nous la citer, c'est supposer précisément le contraire de ce qu'on veut établir ; c'est nous appeler à exercer le droit qu'on nous refuse. Nous devons renier, dit-on, notre jugement individuel ; à l'Église seule appartient le droit d'interpréter la Bible... Et voilà qu'on débute par nous la donner à interpréter. Si les passages allégués nous paraissent insuffisants, allégués à tort, que fera-t-on? S'ils nous paraissent concluants, si l'Église, heureuse de nous voir entrer dans son sens, nous dit que nous avons bien jugé, — arrive alors une conclusion toute simple : c'est que, si nous avons bien jugé une fois, nous ne pouvons pas nous croire incapables de juger bien une autre fois.

Ainsi, toute démonstration de l'infaillibilité est, en soi, un cercle vicieux. L'infaillibilité s'impose, mais ne se démontre pas.

Nous pouvons donc demander d'abord si l'autorité romaine, si une autorité quelconque, dans le sens *romain* de ce mot, peut être autre chose qu'un mot, un malentendu, une illusion.

« Mon corps est entre tes mains, disait un philosophe à un tyran. Tu peux me coudre la bouche, m'enfermer, me charger de chaînes, me réduire à une éternelle immobilité; mais mon âme est libre et restera libre. »

Voilà vingt siècles et plus qu'on admire ces paroles, non pas seulement comme courageuses, mais aussi et surtout comme profondément vraies. Eh bien! si ce philosophe avait raison devant un tyran païen, aurait-il donc eu tort devant un inquisiteur?

Le seul être à qui nous ne puissions tenir ce langage, c'est Dieu. Pour l'homme, dans tout ce qui est de la pensée, le seul moyen qu'il ait d'agir sur l'homme, c'est la persuasion. Ajoutez-y deux moyens indirects : l'un, d'habituer l'intelligence à se taire; l'autre, de la contraindre par des violences extérieures.

Montrons d'abord, — et ce ne sera pas long, — qu'aucun de ces trois moyens, les seuls possibles, n'est réellement l'*autorité*.

Logiquement, avons-nous dit, il n'y a de possible que la persuasion. Aussi ne voyons-nous pas que nos adversaires répugnent à la mettre en première ligne, pour peu que la chose soit faisable ou qu'il n'y ait pas moyen de faire autrement. Ils ne diront pas à un athée de croire en Dieu parce que l'Église l'ordonne; et même, quelle que soit la personne à convaincre, — avant d'en venir au grand argument « *l'Église l'a dit,* » ils mettront toujours en avant, au moins pour la forme, quelques arguments rationnels.

Alors, de deux choses l'une : ou ces arguments suffisent pour vous convaincre, ou ils ne suffisent pas.

S'ils suffisent, vous vous rendez; mais comment?

Absolument comme vous vous seriez rendu à un simple homme qui, tout seul, armé de sa seule raison, travaillerait à vous inculquer ses idées. Sur ce terrain, l'autorité du prêtre n'est pas autre que celle de tout homme qui argumente. Celle de l'Église reste en dehors.

Si les arguments sont insuffisants, vous résistez. Alors : « Croyez ! — vous dit-on ; l'Eglise l'ordonne. » Mais, encore ici, de deux choses l'une : ou vous vous déciderez à croire, ou vous persisterez à ne pas croire.

Si vous persistez à ne pas croire, l'homme qui vous a parlé au nom de l'Église se trouve exactement dans la même position qu'un homme qui vous eût parlé en son propre nom, et qui finirait par rester court, faute d'arguments nouveaux.

Si vous vous décidez à croire, sera-ce, au fond, parce qu'on vous l'a ordonné ? — Non ; il ne dépend pas de vous d'obéir à un ordre de cette nature. Que s'est-il donc passé ?

Il est possible, d'abord, que le témoignage de l'Église ait renforcé, à vos yeux, les raisons que vous aviez précédemment trouvées trop faibles. Mais alors, c'est toujours aux raisons que vous vous rendez ; le rôle de l'Église s'est réduit à celui de toute personne grave, en position d'augmenter par son exemple et ses paroles la probabilité d'une opinion. C'est *une autorité*, dans le sens vulgaire du mot ; ce n'est pas *l'autorité*, dans le sens romain.

Il peut se faire, en second lieu, que, sans cesser de trouver les raisons faibles, vous arriviez à vous défier de vous-même, à trouver plus prudent, plus conforme à l'humilité chrétienne, plus commode aussi, de courber la tête et de vous taire.

C'est là, — Rome ne s'en cache pas, — c'est là surtout la disposition d'esprit qu'elle demande, qu'elle a constamment cherché à entretenir, soit chez les individus, soit chez les peuples. Nous arrivons donc au second des trois moyens indiqués ci-dessus : habituer l'intelligence à se taire et à se tenir à l'écart.

C'est le plus sûr des trois ; l'Église en a largement et habilement usé. Elle y trouvait deux avantages : régner, d'abord ; puis, régner sans obstacle, sans avoir l'air d'opprimer, sans s'appuyer, en apparence, sur autre chose que sur l'assentiment unanime de ses membres. Est-ce à dire qu'il y ait réellement eu, chez ses docteurs et ses chefs, un plan régulier, positif, invariable, pour l'asservissement du genre humain ? — Non. Les docteurs, les chefs eux-mêmes, nous l'avons déjà remarqué, ne faisaient qu'obéir à ce mystérieux esprit sous l'influence duquel leur rôle était à la fois actif et passif, orgueilleux et humble. S'il y avait calcul, c'était un calcul tout d'instinct. Ils sentaient assez que, pour pouvoir exiger la soumission, il fallait commencer par se soumettre. De là l'étonnante docilité dont tant de génies supérieurs ont fait preuve envers l'Église ; de là leur respectueux silence sur tant de difficultés que nous ne pourrions concevoir qu'ils n'aient pas vues comme nous, et mieux que nous.

Mais, ce silence, Rome ne l'a pas souvent obtenu tellement complet que nous ne puissions l'analyser et en découvrir le vrai sens. « *Dieu a permis* un mauvais succès, » écrivait Fénelon [1], en apprenant sa condamnation par le pape. Certes, celui qui dit : « *Dieu a permis*

[1] Lettre à l'abbé de Chanterac, son agent à Rome.

que je fusse condamné, » celui-là n'est pas près d'avoir abjuré, au fond du cœur, les idées pour lesquelles il a été condamné. « Je me tais... Mais je n'en reste pas moins convaincu que j'avais raison, » voilà, d'après cette lettre et plusieurs autres [1], à quoi se réduisait la soumission de Fénelon.

Écoutez Luther, en 1518 : « Je m'offre et me jette à vos pieds, très-saint père, moi et tout ce qui est en moi. Donnez la vie ou la mort ; appelez, rappelez, approuvez, désapprouvez... Je reconnais votre voix pour la voix du Christ qui parle et règne en vous. » La voix parla... Et Luther n'en devint pas moins Luther.

Écoutez Lamennais, en 1831 : « O père ! daignez abaisser vos regards sur quelques-uns de vos enfants qu'on accuse d'être rebelles à votre infaillible autorité. Si une de leurs pensées, une seule, s'éloigne des vôtres, ils la désavouent, ils l'abjurent. » La voix parla... et Lamennais n'en est pas moins devenu... ce qu'il est, — un incrédule.

Donc, nous le répétons, l'autorité n'existe que pour qui veut, que pour qui peut s'y soumettre. D'influence directe, elle n'en a pas. Avec le plus ardent désir d'y être docile, vous pouvez encore ne pas l'être. Alors, ou vous vous soumettez, mais d'une soumission tout extérieure, tout apparente, comme celle de Fénelon, des jansénistes et de bien d'autres [2] ; ou, comme Luther, comme tous ceux dont la raison, droite ou non, les a empêchés d'obéir, vous résistez.

[1] On les trouvera dans sa *Vie*, par le cardinal de Bausset.

[2] « Le pape nous menace de constitutions foudroyantes. Une bonne intention *avec peu de lumières*, c'est un grand mal dans de si hautes places. » Bossuet, *Lettre à l'abbé de Rancé*.

Dans ce cas, reste le troisième moyen, la contrainte. C'est le complément naturel, indispensable, du système romain ; et le système romain l'a toujours accepté, ce complément, toujours demandé. Sans le concours d'une autorité temporelle, il est clair que l'autorité de l'Église est dans les mêmes conditions que toute autre autorité intellectuelle et morale : un peu plus faible, un peu plus forte, selon les individus, — voilà tout. Que le plus humble homme du peuple se mette dans l'esprit une idée nouvelle : vingt papes, vingt conciles, le monde chrétien ligué contre lui, ne changera pas sa conviction en lui ordonnant d'en changer. S'il s'obstine à vouloir des preuves, il faut que vous lui en donniez ; si vous n'en avez pas ou qu'il les trouve mauvaises, que pouvez-vous? L'emprisonner, le torturer, oui ; le convaincre, non. Aussi, de nos jours, qu'est-ce que l'autorité de l'Église dans les pays où le pouvoir séculier n'est plus à son service? Arrête-t-elle l'essor d'une seule idée? Où s'impriment le plus de livres immoraux et incrédules, à Londres ou à Paris? Où se moque-t-on le plus de la religion et de ses ministres? Quand Rome viendrait à reconquérir, sans aucune aide extérieure, tout le pouvoir qu'elle n'a eu que par le concours de la force, — ce ne serait encore qu'un fait qui ne prouverait rien en droit. Quand vous nous montreriez le monde entier prosterné devant l'infaillibilité romaine, nous n'en dirions pas moins : « Le monde peut se relever demain, et, s'il se relève, il vous échappe. »

En résumé :

Si vous me persuadez par des raisons, — vous traitez avec moi d'égal à égal. Ce n'est pas là l'*autorité*.

Si vous m'habituez à me passer de raisons, — vous

n'exercez non plus aucun empire sur mon intelligence. Elle se tient à l'écart, mais elle ne se soumet pas. La preuve, c'est qu'à chaque instant elle peut se réveiller avec tous ses droits, toute son audace, tous ses doutes. Ce n'est encore pas là l'*autorité*.

Si vous recourez à la force, — vous voilà aux prises avec mon corps. L'âme est libre et reste libre. C'est encore moins l'*autorité*.

Donc, le meilleur moyen de combattre l'autorité, telle que Rome se l'arroge, c'est de la nier. Légitime ou non, infaillible ou non, il y a un mot qui tranche tout : elle est impossible. Ou c'est la persuasion, ou ce n'est rien, rien qu'une force brutale que le premier tyran venu peut exercer tout aussi bien au profit de quelque idée, de quelque ambition que ce soit. Mais si l'autorité de l'Église, quoi qu'on fasse, se réduit nécessairement à deux moyens tout humains, la persuasion ou la contrainte, — n'est-ce pas déjà une preuve que l'Église ne l'a pas reçue de Dieu? Dieu se serait joué d'elle s'il lui avait donné le droit d'imposer des croyances, sans lui donner en même temps le pouvoir d'agir intérieurement sur les âmes pour les leur faire accepter. Or, ce pouvoir, l'Église n'a jamais prétendu en être douée. Elle n'avait que celui de persécuter, et, celui-là, il est clair que Dieu ne le lui avait pas plus donné qu'à Dioclétien ou à Néron. Il la laissait faire, comme il les avait laissés faire. *Patiens quia æternus*.

Après cela, que deviennent les argumentations *à priori?* Que prouvent-elles, au fond, quand même ce que nous venons de dire ne prouverait rien ? S'il y a eu une révélation, dit-on, il doit y avoir une autorité. « Comment concilier l'idée d'une révélation donnée par

un Dieu, et celle que cette œuvre n'ait pas été prémunie, dès l'origine, contre toute altération ? Comment Luther a-t-il pu croire à la divinité de Jésus-Christ, et douter un seul instant que ce même Jésus-Christ ait dû et su précautionner sa religion contre tout ce qui... etc. [1] » — Voilà ce qu'on nous répète, sous toutes les formes, dans les chaires, dans les livres, partout.

Voyons. Nous aussi, raisonnons. « Comment concilier l'idée de la sainteté de Dieu avec l'idée que sa créature de prédilection, celle qu'il a *faite à son image*, l'homme, enfin, n'ait pas été prémuni, dès l'origine, contre toute invasion du mal moral ? » — Eh bien, si le mal n'était là, évident, palpable, nous défions qu'on nous montrât en quoi ce raisonnement est moins juste que le premier.

Dieu *a pu !* Sans doute. Dieu *a dû !* Qu'en savez-vous ? N'est-il pas assez d'autres choses qui, à nos pauvres yeux humains, seraient nécessaires, et que Dieu n'a pourtant pas faites ? Saint, il permet le désordre moral, le mal ; sage, il permet le désordre intellectuel, l'erreur ; vrai, il promet le Saint-Esprit *à qui le demandera*, et beaucoup le demandent sans l'obtenir. Qui expliquera ces contradictions ? Quel sera, de même, le sens exact des promesses faites à l'Église ? Que faut-il entendre précisément par cette protection constante qui a été si peu ce qu'on se serait figuré, puisqu'elle n'a pas empêché tant de déchirements et de scandales ? Dieu le sait, Dieu seul. Laissons-lui le soin de sa gloire. Il sait ce qu'il a promis. Ce n'est pas à nous de lui prescrire quand et comment il doit tenir ses promesses.

[1] Robelot, *Influence de la réformation de Luther*.

XXXIII

Une autorité *est nécessaire !* Pourquoi? — Pour trois choses, dit-on. Pour régler la foi. Pour la conserver. Pour maintenir l'unité. — Un mot donc sur chacun de ces trois points.

Pour régler la foi. — Cela suppose : 1° L'insuffisance de la révélation écrite; 2° la possibilité d'y suppléer.

Reculez de dix-huit siècles. Vous êtes à Rome, païen, mais soupirant, comme Platon, après une lumière venue d'en haut. L'histoire des Juifs, du Sauveur, des Apôtres, vous est entièrement inconnue. Un livre vous est annoncé. « Là, vous dit-on, est renfermé ce que vous cherchez. »

Quelle idée s'en fera-t-on, sans le connaître, de ce livre tant désiré? — Les uns se le figureront comme un traité de philosophie; les autres, comme un dialogue entre Dieu et l'homme; ceux-ci, comme un cours de théologie; ceux-là, comme un code positif et serré. Bref, chacun bâtira l'édifice à sa manière; chacun y mettra ses idées, ses goûts, ses passions peut-être... Mais s'il est une idée qui, selon toutes les probabilités, ne viendra à personne, c'est que ce livre ne soit pas pour tout le monde, et qu'il doive y avoir des hommes exclusivement chargés de le lire, pour imposer aux autres ce qu'ils auront cru y trouver. « Il y en aura sans doute, pensera-t-on, qui en feront une étude spéciale. Ceux-là,

il sera naturel qu'on les écoute avec la déférence qu'appelleront leurs lumières et leurs travaux ; mais le livre n'en restera pas moins la propriété de tout le monde. L'étudier sera le droit de tous, le devoir de tous. »

Voilà aussi, nous l'avouons, un raisonnement *à priori.* — N'en concluons rien. Voyons seulement ce qu'en penseront plus tard ceux qui l'auront fait.

Ce qu'ils en penseront ? Ils n'auront pas même occasion d'y revenir. Quand ils liront ce livre, y trouveront-ils un seul mot qui leur inspire des doutes sur l'idée qu'ils s'en étaient faite à cet égard ? Un seul mot indiquant que les instructions qu'il renferme doivent nécessairement passer par la bouche de certains hommes ? Un seul mot, enfin, qui ne paraisse pas s'adresser à tout le monde, pour que chacun y prenne ce qu'aura trouvé son intelligence, sa conscience, son cœur ? Non. Il a fallu plusieurs siècles et toute la perspicacité de l'ambition pour découvrir, dans quelques-unes des paroles du maître, les germes du pouvoir que Rome s'est arrogé. Quand nous accepterions comme s'adressant à elle toutes les promesses d'assistance et d'inspiration faites à l'Église en général, elle serait encore loin d'en avoir reçu autant que l'Église juive, dont Dieu fut si longtemps le chef, et presque le chef visible, tant il intervenait directement dans les moindres détails de sa destinée. L'Église juive a-t-elle été pour cela exempte d'erreur ? Jésus-Christ ne trouva-t-il rien à lui reprocher ? Ouvrit-elle les yeux à cette nouvelle lumière qu'on lui annonçait depuis mille ans ? Les Juifs se disaient « la race élue, » et en concluaient que la vérité ne pouvait s'être retirée du milieu d'eux. Quelle raison avaient-ils de moins que Rome aujourd'hui ? S'ils ont

erré, rien ne démontrera que Rome ne puisse errer.

Quand donc l'insuffisance de la Bible serait aussi bien prouvée qu'elle l'est peu, rien ne prouverait encore que l'Église romaine soit chargée et seule chargée d'y pourvoir. Et que serait-ce si, passant aux faits, nous cherchions maintenant comment elle y a pourvu ? Avec quoi les a-t-elle comblées, ces lacunes qu'il lui a plu d'apercevoir dans la révélation écrite ? Ces dogmes dont il n'y a, selon elle-même, que peu de traces dans la Bible, et, selon nous, aucune, — sont-ils, au moins, assez d'accord avec l'esprit du reste, pour qu'on puisse les croire émanés de la même source ? Quoi ! Le Dieu qui a pu dicter plusieurs centaines de pages sans qu'il y eût un mot sur tels et tels dogmes romains, c'est lui qui a dicté plus tard les décrets en vertu desquels ces dogmes ont pris place — et quelle place !... la première, souvent, — parmi les dogmes chrétiens ! Mais n'anticipons pas. Nous sommes ici dans une question de principes. Ne disons rien que la preuve ne suive.

Ce serait pourtant par des faits que nous pourrions encore le mieux répondre à la seconde allégation : l'autorité est nécessaire *pour conserver la foi.* Nous nous demanderions comment elle l'a conservée ; nous la sommerions de justifier, un à un, les changements, les altérations de tout genre auxquelles elle s'est prêtée, et, comme nous le disions au commencement de ces réflexions, il suffirait d'un seul point non justifiable pour anéantir tout ce qui aurait été dit de plus fort en faveur de l'autorité. C'est là précisément ce que nous avons eu surtout en vue dans la rédaction de cette histoire, et nous ne pouvons ici qu'y renvoyer.

Aussi longtemps que les dogmes chrétiens gardèrent

leur simplicité primitive, que l'Écriture fut entre les mains de tout le monde, que toutes les chaires retentirent d'invitations à l'étudier, — nous ne voyons pas qu'on ait eu l'idée d'ériger cet être abstrait, l'Église, en régulateur et conservateur de la doctrine, ni, encore moins, de lui accorder aucun droit sur la conscience et la raison de ses membres. Il y avait des conciles, soit; encore n'y en eut-il aucun pendant les trois premiers siècles. Mais autre chose est de s'assembler pour s'entendre sur ce qu'on aura à enseigner, pour condamner accidentellement telle ou telle opinion qu'on croit mauvaise, — ou de s'arroger, de par Dieu, le droit absolu d'enseigner et de condamner. Ce droit, nous nions qu'on se l'arrogeât. S'il y avait eu au troisième, au quatrième, même au cinquième siècle, rien qui ressemblât à cela, — que signifieraient ces constants appels des Pères à la lecture, à l'étude, à l'examen des saints livres? Ce ne fut donc qu'après avoir admis plusieurs articles de foi, sinon entièrement faux, du moins hasardés et contestables, qu'il fallut trouver un moyen de les lier à ceux que personne ne contestait : protéger ce que ne protégeait pas assez l'autorité des saints livres, voilà le besoin d'où est née l'autorité de l'Église. Peu à peu, sa protection s'étendit sur la Bible même : ce ne fut plus des mains de Dieu, mais des mains de l'Église, qu'il fallut croire avoir reçu le volume sacré. Dès lors, les deux autorités n'en firent qu'une. Cette fusion, toute au profit de l'Église, fut de jour en jour plus complète; la Bible disparut, comme disparaissent, quand un édifice est achevé, les premières pierres enfouies dans ses fondations. Aujourd'hui même, trois siècles après la Réforme, il y a des gens qu'un appel à la Bible étonne

profondément, qu'une citation de la Bible, lors même qu'ils n'ont rien à y répliquer, n'ébranle en aucune façon. Ils ne vous diront cependant ni qu'elle ait tort, ni qu'elle soit abrogée ; ils savent bien que leur Église la cite quelquefois ; mais la citer autrement que l'Église, c'est une nouveauté qui les confond. De quoi se mêle-t-elle, cette Bible ? Quelle est cette musique nouvelle ? L'instrument est bon, sans doute ; mais, précisément parce qu'il est bon, pourquoi rendrait-il d'autres sons que ceux que l'Église en tire ? Nous admettons, sur la foi de la science, des choses tout à fait contraires au témoignage des sens, le mouvement de la terre autour du soleil, par exemple ; pourquoi donc n'admettrions-nous pas, sur la foi de l'Église, autre chose que ce qui paraît dit dans la Bible ? — Et voilà comment on arrive à rester catholique, tout en voyant clairement dans la Bible le contraire de ce qu'on croit [1].

[1] C'est une observation que nous prendrons la liberté de recommander aux controversistes protestants. Ils oublient trop, en général, qu'ils ont affaire à des gens pour qui la Bible n'est rien, rien du moins par elle-même, dès qu'elle n'est plus d'accord avec les doctrines de Rome ; ils en font trop leur unique massue, et ne s'aperçoivent pas du peu d'effet de leurs coups les mieux dirigés. Si ce n'étaient que des coups tombés à côté, passe encore ; on en serait quitte pour mieux ajuster une autre fois. Le pire, c'est qu'à force de recourir à la Bible contre des gens qui n'en reconnaissent pas encore l'autorité suprême, on les habitue toujours plus à ne pas la considérer comme prononçant en dernier ressort. Ainsi, dans toute polémique avec ces gens, ne l'appelez à votre secours qu'après les avoir en quelque sorte acculés contre elle par tous les autres arguments que vous aurez pu trouver ; n'exposez pas l'épée de Dieu à battre inutilement l'air. — Que cette observation soit en même temps notre excuse auprès de ceux qui accuseraient notre livre de n'être pas assez biblique. Pour les protestants, il l'est assez ; pour les catholiques, il ne devait pas l'être davantage.

Oui, sans doute, il fallait une autorité, il la fallait absolument pour conserver tant de choses dont la raison, la conscience, l'Évangile surtout, auraient si facilement fait justice ; mais ce même Évangile, abandonné à lui-même, livré aux hommes tel que le laissèrent les Apôtres, sans autre défenseur que sa divine beauté, sans autres moyens de contrainte que la majesté de ses dogmes et l'irrésistible attrait de sa morale, — risquait-il donc de se perdre ? N'eût-il pas toujours été là, guide inspiré, régulateur immuable, pour maintenir ou ramener dans le chemin du vrai ? Ces innombrables sectes qu'on reproche à la Réforme, mettez en bloc leurs variations, leurs divergences, toutes les modifications que l'Évangile a pu subir chez elles, — et qu'on nous montre, Bible en main, si elles l'ont plus altéré, toutes ensemble, que le catholicisme ne l'avait fait à lui seul. Avec l'autorité, la Bible était éclipsée ; avec la liberté, jamais, quoi qu'on ait pu dire et faire, jamais les yeux n'ont cessé d'être fixés sur elle. Au plus fort des disputes, des troubles, des représailles avec la plume ou l'épée, elle resta sur l'autel, toujours entourée d'hommages, toujours étudiée, toujours méditée, toujours prête à produire ses fruits de paix et de salut. Ces éloquents conseils d'un Chrysostôme, d'un Basile, d'un Augustin, de tous les Pères, enfin, sur l'obligation de chercher dans le livre de vie le pain quotidien des âmes, — qu'on nous cite une époque où ils aient été mieux suivis qu'aux premiers temps de la Réformation. On nous répond par le tableau des écarts auxquels donna lieu, en quelques endroits, cette surabondance de vie théologique et religieuse ; mais si quelques intelligences, émancipées par la Réforme, ont pu enfanter çà et là des choses qui n'en embellissent pas

l'histoire, serait-il donc si difficile de trouver, dans celle du catholicisme, des divagations qu'il voudrait bien en ôter? Abattre l'autorité, dites-vous, c'est livrer la foi à tous les caprices de l'intelligence humaine; mais vous remuerez longtemps les annales de la Réforme avant d'y rien trouver d'égal aux élucubrations de vos mystiques, aux extases de l'un, aux macérations de l'autre, aux stigmates de celui-ci, aux prétendus miracles de celui-là. Quand l'incrédulité du dernier siècle ramassait avec tant de soin tout ce qui pouvait ridiculiser le christianisme, dans quel champ trouvait-elle le plus à moissonner? En outre, ne l'oublions pas, ce qu'on a pu glaner alors dans le champ de la Réforme n'avait jamais reçu d'elle aucune sanction qui l'en rendît responsable; les écarts étaient restés propres à chaque secte, à chaque individu. Mais vos illuminés, vos innombrables rêveurs de tout siècle, de tout pays, de tout sexe, vous les avez canonisés par centaines; et si ce ne fut pas une approbation positive donnée à toutes leurs folies, c'est toujours une attache que Rome ne rompra jamais. Tout en interdisant de discuter le fond des dogmes, on laissait à l'esprit une effrayante latitude pour les analyser, les creuser, les broder de mille manières. Ce qu'on avait perdu de liberté dans un sens, on le regagnait, tant bien que mal, dans un autre, et l'Église fermait les yeux, comme un souverain qui laisse chanter pourvu qu'on obéisse et qu'on paye. Quel livre ne serait-ce pas que celui où l'on recueillerait les produits de cette demi-liberté passive et entravée! L'esprit humain ne peut rester oisif. Si l'autorité prévenait quelques écarts à droite, elle était forcée, par là même, d'en tolérer beaucoup à gauche.

« Si les protestants, dit Bossuet, savaient à fond avec combien de variations leurs confessions de foi ont été dressées, cette Réforme dont ils se vantent ne leur inspirerait que du mépris[1]. » Nous voudrions bien qu'on nous expliquât, une fois pour toutes, ce que prouve, en bonne logique, l'argument tiré des variations du protestantisme. Quand on aura montré, par exemple, que les protestants n'ont pas tous et toujours été d'accord sur l'Eucharistie, qu'aura-t-on ôté à un seul de leurs arguments directs contre la Messe ? Quand on aura prouvé qu'avec un pape ils auraient été plus unis, en quoi aura-t-on affaibli leurs attaques historiques et dogmatiques contre la papauté ? « Avant de nous accuser de variations, dit encore Bossuet[2], qu'ils commencent par s'en purger eux-mêmes. » A quoi bon ? La position est tout autre. Après avoir écrit quatre volumes sur les variations du protestantisme, système de liberté, vous êtes moins avancé que celui qui en aura trouvé une seule dans le catholicisme, système d'autorité et d'infaillible unité.

Avec la liberté, quiconque, soit individu, soit congrégation, soit peuple, perd momentanément les vraies doctrines de la Bible, ne perd jamais, du moins, le fil qui pourra l'y ramener. Le catholique, — pour rejeter une seule des erreurs de son Église, il lui faut rompre avec un passé de douze siècles, répudier tout un monde de traditions, briser des liens de tout genre ; l'enfant de la Réforme, — si ses aïeux ont erré, rien ne l'enchaîne à leurs idées : ils n'avaient pas à leurs côtés, comme ceux du catholique, un pouvoir immuable prêt à couler en bronze toutes leurs imaginations. Dans toutes les Églises,

[1] Préface des *Variations*.
[2] *Ibid.*

il peut constamment se faire que le christianisme soit mêlé de plus ou moins d'alliage, selon les temps et les lieux. Avec l'autorité, l'alliage et le métal ne font qu'un ; vouloir les séparer, c'est rébellion, sacrilége. Avec la liberté, l'alliage, s'il en reste, est toujours dans le creuset de la Bible, toujours sous l'action de ce feu divin qui seul peut le séparer et le chasser.

Ce travail que Rome ne veut pas laisser faire avec le secours de la Bible, il faut bien, partout où elle n'est pas maîtresse des corps comme elle veut l'être des âmes, il faut bien qu'elle le laisse faire, et cela, trop souvent, sous l'empire des plus fâcheuses passions. Si Voltaire, dès son enfance, avait eu la Bible entre les mains, croit-on que, même devenu incrédule, il l'eût si impitoyablement poursuivie ? Voyez Rousseau, qui n'y croyait, au fond, pas plus que lui. Un protestant peut devenir incrédule, mais il ne devient pas impie. Il abandonnera, il attaquera le christianisme, mais il ne le haïra pas ; il ne l'appellera pas *l'infâme;* il ne demandera pas de l'*écraser*. Sans la solidarité déplorable que l'autorité avait établie entre celui de la Bible et celui de Rome, jamais l'ignorance, jamais la mauvaise foi ne serait allée jusqu'à mettre sur le compte de la religion elle-même ce qu'il pouvait y avoir de ridicule ou d'odieux dans son histoire. Établie pour conserver, l'autorité a dû tout conserver ; c'est le plus grand mal qu'elle ait fait à la religion et à elle-même. Aujourd'hui, parmi tant de nouveaux obstacles, croit-on qu'elle ne fût pas tout heureuse de déposer une portion du fardeau qu'elle s'est engagée à porter jusqu'à la fin des siècles ? Elle l'allége assez, en fait, par le soin qu'elle met à laisser dormir tant d'idées, dont le seul énoncé la ruinerait pour ja-

mais; mais tout ce qu'elle abandonne ainsi sans qu'on s'en aperçoive, nous avons le droit de le ramasser, de le lui remettre sur les épaules, et de lui répéter qu'à moins de se renier elle-même, il faut qu'elle aille jusqu'au bout.

XXXIV

Mais, nous dit-on, sans l'autorité, point d'unité.

Cet argument, dont nous entendons tirer tous les jours un si grand parti, est, en soi, le plus inexact des trois. Il suppose admis et incontestable ce qu'il faudrait démontrer avant tout. Entre-t-il dans les vues de Dieu qu'il y ait dans l'Église une entière unité de foi? Voilà la question. L'autorité est nécessaire pour maintenir l'unité. Soit. Mais l'unité elle-même, est-elle nécessaire?

Entendons-nous. — Qu'elle soit désirable, infiniment désirable; que nous devions être disposés à y concourir par tous nos efforts, tous nos vœux, toutes les concessions que permettra la conscience, — qui le nierait? Qui en doute ou en a jamais douté? Une Église à la fois zélée et paisible, c'est un des plus ravissants spectacles de la terre; et le jour où tous les chrétiens se réuniraient pour n'en former qu'une, serait le plus beau qui ait brillé dans ce séjour de discordes et de luttes.

Mais quoi! Le plus beau des jours a déjà brillé. C'est le jour où la terre a vu arriver Celui qui était annoncé comme le Sauveur des hommes; *des hommes*, qu'on se le dise bien, c'est-à-dire de chaque homme, de chaque âme. Qu'est-ce que l'Église, après tout? A-t-elle un

ciel à attendre, une âme à sauver? L'Église, aux yeux de Dieu, ce sont les individus qui la composent; il n'y a pour elle, en tant qu'Église, de même que pour un peuple, en tant que peuple, ni responsabilité, ni jugement, ni avenir, ni paradis, ni enfer. Promesses, menaces, tout ce que vous lisez dans l'Écriture, tout ce que vous entendez de la bouche des prédicateurs, tout cela a beau être présenté parfois sous une forme collective : il n'existe, il ne peut exister d'autre responsabilité que celle de l'individu. La religion, quoi qu'on fasse, reste une affaire entre chaque homme et Dieu. Si ma foi est conforme à celle de mes concitoyens, tant mieux, et je dois désirer qu'elle le soit; si elle est différente, c'est un mal, un mal à combattre, autant que possible, par la tolérance et la charité; mais de rapport réel, direct, logique, entre le salut de mon âme et le plus ou moins de conformité qu'il y aura eu entre leurs idées et les miennes, — je n'en vois aucun. Unis ou non unis dans ce monde, chacun de nous n'en sera pas moins jugé seul, condamné seul ou sauvé seul. Si l'unité a de grands avantages, si elle concourt efficacement à plusieurs des buts de la religion ici-bas, union, paix, ordre public, — il n'en est pas moins clair qu'elle n'est point indispensable au premier, au plus grand de tous, au seul essentiel, la sanctification et le salut de chaque homme.

Si elle n'est pas indispensable, rien ne nous autorise à affirmer que Dieu ait dû la vouloir. Maintenant, avons-nous des faits pour affirmer qu'il l'ait voulue?

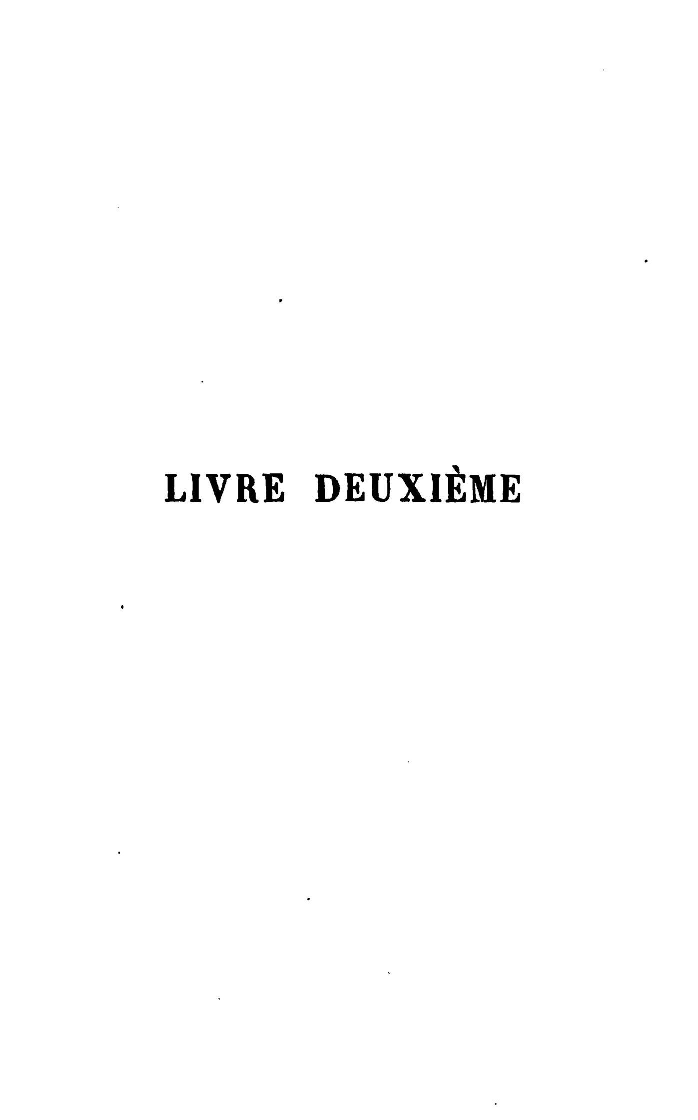
« Dieu est saint. Dieu a fait l'homme. Donc, Dieu a dû vouloir que l'homme fût et restât saint. » Voilà le raisonnement dont nous avons déjà dit que la fausseté ne peut être logiquement démontrée. Pour le réfuter,

que ferions-nous? Nous dirions : « Le mal existe. Il y a des vices, des crimes. Donc, Dieu n'a pas voulu qu'il n'y eût ni vices ni crimes. » Pourquoi ne l'a-t-il pas voulu? Encore une fois, nous l'ignorons. Mais le fait est là ; l'argument contraire s'évanouit. *Facto cedit argumentum.*

Eh bien, quand le monde chrétien nous apparaît si profondément divisé ; quand nous voyons ce qu'il y a de factice dans l'unité romaine et d'atroce dans les moyens dont il a cependant fallu user pour la maintenir tant bien que mal ; quand nous nous disons que tant de soins, tant de vigilance, tant de sang, n'ont pas empêché Rome de perdre le tiers, presque la moitié de l'Europe, et qu'il fallut un redoublement d'horreurs pour fermer à la Réforme les portes de l'Espagne et de l'Italie, dont la conquête eût été la mort du catholicisme, — il nous est démontré que l'unité, c'est-à-dire le système auquel on donne ce nom, est une invention humaine, un rêve très-beau en théorie, souvent très-hideux en pratique, et dont la réalisation, si elle doit avoir lieu une fois, n'appartient qu'au maître des cœurs.

La question reste donc entière. Rien ne nous prouve, en théorie, l'autorité ni l'infaillibilité du concile de Trente ou de tout autre. Voyons s'il nous la prouvera lui-même par ses décrets et l'histoire de ses décrets.





LIVRE DEUXIÈME



LIVRE DEUXIÈME

SOMMAIRE

. Hommage à la Bible. — Qu'est-ce que la Tradition? — Limites de sa crédibilité. — Ce qu'en pensaient les Pères, — et les conciles. — II. Ce qu'elle avait été jusque-là. — Aberrations papales. — III. De quoi se compose l'Écriture sainte? — Pourquoi était-ce encore à décider? — Les théologiens au concile. — IV. Les apocryphes. — Trois avis. — Étrange omnipotence. — V. La Vulgate. — Son histoire jusqu'au concile. — VI. Décret d'urgence. — Résultats. — La Vulgate actuelle. — VII. A qui appartient-il d'interpréter l'Écriture? — Demi-libéralisme. — Asservissement absolu. — Le dieu d'Épicure. — VIII. Question historique. — L'Ancien Testament. — Le Nouveau. — Les Pères. — Le dernier des Pères. — Saint Augustin et les sociétés bibliques. — Une citation fausse. — IX. Décret sur la lecture et l'interprétation de la Bible. — Ce qu'est devenu ce décret entre les mains des papes. — Pâturages mortels. — Port-Royal. — La liberté dans le catholicisme. — Sophismes. — X. Difficultés de rédaction. — Les anathèmes. — Historique. — XI. Hésitations dans le concile. — Décrets de foi. — Décrets de réformation. — XII. Craintes. — Précautions. — Quatrième session. — Confirmation du pape. — Ce qu'on avait gagné. — XIII. Compromis perpétuel. — Difficultés extérieures.

XIV. Querelles sur le choix des sujets. — La prédication. — Les

---

I

Le choix des premiers sujets à traiter fut un hommage, bien involontaire, sans doute, à l'autorité suprême de la Bible, et aux idées de ce Luther dont la mort semblait être d'un si heureux augure.

Et cependant, réunis pour coordonner et fixer la foi de l'Église, pourquoi ne pas commencer plutôt par dire à quel titre ils allaient parler? Cette question, comme celle des relations avec le pape, n'était pas encore tellement claire que beaucoup de fidèles, même des plus disposés à obéir, n'eussent été heureux de mieux savoir qu'en penser.

Mais, quelque sincère que pût être la foi des membres du concile en la divinité de sa mission, ils ne pouvaient pas ne pas voir ce qu'aurait d'étrange une déclaration qui reviendrait forcément à celle-ci : « Nous sommes infaillibles puisque nous l'affirmons, et notre affirmation est sûre puisque nous sommes infaillibles. » Inévitable sophisme, sur lequel, comme sur tant d'autres, on peut bien s'étourdir, mais que, fût-on de mauvaise foi, on n'ose guère énoncer ouvertement.

On passa donc immédiatement à la question qui aurait

dû être la seconde : « Quelle est la source de la foi ? » demanda-t-on ; et il fallut bien répondre : « C'est l'Écriture. » — Luther n'eût pas dit mieux.

Aussi ne s'arrêta-t-on pas là. « Est-ce l'Écriture seule ? » — Un concile romain qui répondrait oui, et voudrait être conséquent, n'aurait plus qu'à se séparer. Ce sera donc, comme on devait s'y attendre : « l'Écriture *et la Tradition.* »

Qu'est-ce que la Tradition ? — En restant dans le vague, rien de plus facile à définir. Le Nouveau Testament n'est pas un gros livre. Or, les Apôtres ont parlé, ont prêché pendant des années et dans une foule d'églises : nous n'avons donc pas par écrit toutes les paroles sorties de leurs bouches. Plusieurs même n'ont rien écrit ; rien, du moins, que nous possédions. La Tradition, par conséquent, c'est l'ensemble des enseignements et des faits apostoliques qui ont été ou ont pu être transmis autrement que par écrit, autrement que par le Nouveau Testament, tel que nous l'avons.

Voilà qui paraît fort simple ; et cependant, même là, sans sortir encore du vague où l'on semblerait si près de s'entendre, — voici déjà, sinon des objections positives, du moins des invraisemblances qui ne sont pas loin de valoir des arguments.

Que les Apôtres, dans leurs prédications, aient exprimé quelques idées que nous ne trouvons pas dans leurs écrits, c'est possible ; mais cette possibilité a des limites, et même des limites assez étroites, car il n'est pas soutenable qu'une vérité importante ait pu être omise dans quatre Évangiles, dans tant d'Épîtres. Si le culte de la Vierge, par exemple, a occupé dans l'Église primitive, nous ne dirons pas autant de place qu'au-

jourd'hui dans l'Église romaine, mais une place quelconque, aussi minime qu'on voudra, est-il admissible que les Apôtres aient pu ne pas en écrire un mot? Nous n'aurions d'eux que quatre ou cinq Épîtres, de quatre ou cinq pages chacune, que ce serait déjà profondément invraisemblable. Si la primauté de Rome et du pape est une idée apostolique, qui nous expliquera comment saint Paul écrit, de Rome même, à plusieurs Églises importantes, sans faire mention d'un lien quelconque établi ou à établir entre elles et celles-là? Dira-t-on que Dieu l'a ainsi permis, et que ce n'est pas à nous à lui demander pourquoi? Dieu l'a permis! Mais ce ne serait pas assez. Pour que les auteurs sacrés eussent omis des choses de cette importance, il ne suffirait pas que Dieu l'eût ainsi permis: il faudrait supposer qu'il leur a enjoint de n'en rien dire.

La Tradition est-elle au moins favorable à elle-même? Et si nous pouvions oublier le mal qu'en dit l'Écriture [1], nous apparaîtrait-elle, chez les Pères et dans les décrets des premiers conciles, avec une partie au moins de cette autorité suprême qu'elle allait revêtir à Trente?

Non. Jamais Luther ni Calvin n'ont plus formellement fait appel à l'Écriture, à l'Écriture *seule,* que les auteurs des quatre premiers siècles. « Cet Évangile, dit l'un d'eux, les Apôtres l'ont d'abord prêché; puis, *par la volonté de Dieu, ils l'ont écrit, afin qu'il devînt* le fondement et la colonne de notre foi. » Qui parle ainsi? C'est Irénée [2], disciple d'un des disciples de saint Jean. Lui qui a reçu de si près les instructions d'un Apôtre, c'est

[1] Matt. xv, 3, 6, 9.
[2] *Contre les hérésies.* III, 1.

lui encore qui écrit dans une homélie [1] : « Il nous faut nécessairement en appeler au témoignage des Écritures, *sans lequel nos discours ne méritent aucune foi.* »

« Que les disciples d'Hermogène, dit Tertullien [2], montrent que ce qu'ils enseignent est écrit ; et si ce n'est pas écrit, qu'ils redoutent l'anathème destiné à qui ôte ou ajoute à l'Écriture. »

« Il est nécessaire, dit saint Basile [3], que chacun s'instruise, par le moyen des divines Écritures, des vérités nécessaires, soit pour avancer dans la piété, soit pour ne pas s'accoutumer aux traditions humaines.... Ce qui est écrit, crois-le ; ce qui n'est pas écrit, ne le recherche point. »

« Si vous ôtez ou ajoutez quelque chose, dit saint Ambroise [4], cela semble être une prévarication.... Quand les Écritures ne parlent pas, qui parlera ? »

Voici maintenant Augustin : « Ne nous arrêtons pas à ce que je dis ni à ce que vous dites, mais à ce que dit le Seigneur. Nous avons les livres du Seigneur... cherchons là l'Église [5]. »

Voici Chrysostôme : « Quand l'hérésie impie occupera les Églises, sachez qu'alors il n'y aura preuve de vraie foi que par l'Écriture sainte. N'ayez donc recours qu'à elle, car ceux qui regardent ailleurs, périront [6]. »

Enfin, à cette assertion tant répétée qu'il doit y avoir eu un moyen de conserver ce que les Apôtres n'ont pas

1 Homél. I. Sur Jérémie.
2 *Contra Hermog.* ch. XXII.
3 *Règles morales.* Quest. 95. — Homélie sur la Trinité.
4 *Du Paradis*, ch. XII. — *De la vocation des gentils*, II, 3.
5 *De l'unité de l'Église.*
6 Homél. XLIX. Sur S. Matth.

écrit, c'est encore Augustin qui nous prêtera sa réponse. « Sous prétexte que le Seigneur a dit : J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, les hérétiques essayent de donner une couleur favorable à leurs inventions. Mais si le Seigneur ne l'a pas dit, qui de nous osera dire : C'est ceci, c'est cela ! Et s'il est assez téméraire pour le dire, comment le prouvera-t-il ? Et qui serait assez présomptueux pour affirmer, sans aucun témoignage divin, que ce qu'il dit, lors même que ce serait vrai, est précisément ce que le Seigneur a voulu dire [1] ? » — L'auteur va sans doute ajouter que si les fidèles n'en ont pas le droit, l'Église l'a ? Non ; pas un mot de restriction. C'est aussi net, aussi absolu que possible. Et s'il accorde ailleurs, comme c'était tout naturel à cette époque, une certaine autorité aux traditions entourées de certaines garanties, — ces lignes, et bien d'autres, prouvent assez qu'il ne croyait ni à des traditions infaillibles ni à la possibilité de les discerner infailliblement. Athanase, avant lui, avait été encore plus précis : « Les Écritures suffisent, *à elles seules,* pour faire connaître la vérité... Nous sommes résolus à ne rien écouter, à ne rien dire au-delà de ce qui est écrit... C'est se moquer que de faire des questions ou des discussions sur ce qui n'est pas écrit [2]. »

Ainsi s'exprimait le héros du concile de Nicée. Avons-nous quelque trace que ce concile et les suivants aient été d'un autre avis ? Aucune. Ce ne fut que dans le sixième [3] qu'on décida de recourir, en cas de besoin, aux

[1] Traité 97. Sur S. Jean.

[2] Contre les Gentils. — Traité sur l'incarnation. — Épître à Sérapion.

[3] Constantinople, en 680.

sources non écrites. Ce n'est pas à dire, il est vrai, qu'on ne se fût encore jamais permis d'y recourir ; mais il n'y avait non plus rien eu qui approchât d'une reconnaissance officielle, et les citations ci-dessus montrent assez combien on en était loin. Les décrets de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, sont rédigés comme ne s'appuyant et ne pouvant s'appuyer que sur l'Écriture ; s'il y a çà et là des appels à la Tradition, ce n'est jamais qu'en forme d'accessoire ; le concile n'aurait évidemment pas l'idée de démontrer par elle ce qui ne serait pas déjà suffisamment démontré par l'Écriture. Or, quand l'Église aurait tout le pouvoir qu'elle s'arroge, il serait encore douteux qu'elle pût l'exercer en faveur de la Tradition. Ne lui accorder, dans les premiers siècles, à peu de distance des sources, qu'une autorité restreinte et conditionnelle, — n'était-ce pas s'interdire elle-même de lui en accorder davantage mille ans après ? Pas de milieu : ou la Tradition a toujours été une des sources légitimes de la foi, et nous demanderons alors pourquoi les Pères en font si peu de cas ; ou elle ne l'a pas été dans l'origine, et alors, humaine, altérable, elle n'a pu le devenir.

II

Quoiqu'elle le fût en fait depuis longtemps, sa position, en droit, n'était pas régularisée. Papes, docteurs, conciles, y avaient puisé à l'envi ; mais il n'existait encore, sur ce point, ni décret spécial, ni règles précises. Des règles, il ne fallait pas songer à en faire : com-

ment déterminer au juste à quel degré de crédibilité un point de tradition deviendra article de foi? Quant à un décret spécial, on en fit un, mais ce ne fut pas sans peine. Quelque habitué que l'on fût à avoir pour la Tradition autant et plus de respect que pour l'Écriture, beaucoup répugnaient à le déclarer. Le concile de Florence avait ouvert la voie, mais en 1441, à une époque où il était désorganisé, et où l'on pouvait douter que ses décrets fussent valables; d'ailleurs, ce n'était pas un concile général, et son jugement ne pouvait passer pour définitif. Plusieurs évêques exprimèrent donc ouvertement leurs scrupules. Peu allaient jusqu'à demander qu'on décrétât l'infériorité de la Tradition ; on proposait plutôt de n'en rien dire. Ceux mêmes qui voulaient un décret aussi explicite et aussi favorable que possible, étaient loin de s'entendre sur ce qu'il convenait d'y faire entrer. Le mot même de *Tradition*, dans le sens vague et absolu qu'il a pris depuis, était inconnu. On ne disait pas *la tradition*, mais *les traditions*, et ce pluriel semblait exiger qu'on les énumérât, qu'on les rangeât, du moins, sous divers chefs, car le concile ne pouvait raisonnablement avoir l'air de consacrer, les yeux fermés, toute espèce de tradition. La discussion fut donc très-longue. Sarpi et Pallavicini sont peu d'accord dans les détails qu'ils en donnent ; mais ce dernier avoue qu'il y eut « presque autant d'avis que de têtes [1]. » Laissons donc les détails, bien qu'il y en eût de curieux. Bornons-nous à noter combien ces tâtonnements annonçaient peu l'assurance avec laquelle on nous dit aujourd'hui « la Tradition, » comme un

[1] Liv. VI, ch. XI.

protestant dirait « l'Écriture, » ou un avocat « la loi. »

Il est vrai que, la décision une fois prise, Rome ne tarda pas à préciser à son profit ce que le concile y avait laissé de vague et d'obscur. On s'en était tenu à déclarer que, la vérité étant dans les traditions aussi bien que dans l'Écriture, « on les recevait avec une égale piété [1]. » L'égalité, c'était un grand pas ; mais ce n'était pas assez. Déjà, en 1520, un des premiers théologiens de Léon X, Prierio, avait dit : « Est hérétique quiconque *ne s'appuie pas* sur la doctrine de l'Église romaine et du pontife romain, comme sur la règle infaillible de la foi, *de laquelle l'Écriture sainte elle-même tire sa force et son autorité* [2]. » Un an après la clôture du concile, une bulle de Pie IV fixe le serment qu'auront à prêter tous les ecclésiastiques. « J'admets, devront-ils dire, j'embrasse fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques, et toutes les constitutions de la mère Église; *de plus*, j'admets la sainte Écriture, selon le sens que tient et a tenu ladite Église, à qui il appartient de juger... etc. » *De plus!* Voilà le principal formellement devenu l'accessoire. La porte est ouverte ; les théologiens vont s'y ruer, et vous les verrez bientôt aussi éloignés du décret même de Trente, que ce décret l'était déjà du sentiment des Pères. « Nous essayerons de démontrer, dit Bellarmin [3], que les Écritures sans les traditions ne sont ni suffisantes, *ni simplement nécessaires.* » — « La Tradition est le fondement des Écritures, dit Baronius [4], et les surpasse en ceci, savoir,

[1] ...Necnon traditiones ipsas... pari pietatis affectu ac reverentià suscipit et veneratur.

[2] A qua etiam Scriptura sacra robur trahit et auctoritatem.

[3] *De la parole de Dieu*, l. IV, ch. IV.

[4] Annales, an 58, n° 11.

que les Écritures ne peuvent subsister si elles ne sont fortifiées par la Tradition, tandis que la Tradition a assez de force sans l'Écriture. » — « L'excellence de la parole non écrite, dit un autre [1], surpasse de beaucoup celle des Écritures... La Tradition contient en soi toute vérité... Nous ne devons point appeler de son jugement à un autre juge. » Et Lindanus [2] : « L'Écriture est un nez de cire, une lettre morte et qui tue, une vraie écorce sans noyau, une règle de plomb, une école pour les hérétiques, une forêt pour servir de refuge aux brigands. » — Chrysostôme, Augustin, où êtes-vous ! Est-ce un chrétien que vous croiriez entendre, ou un païen prenant à dessein le contre-pied de ce que vous disiez tous les jours à vos ouailles ?

III

Le concile avait donc rompu le dernier pont qui restât sur l'abîme creusé entre la Réforme et Rome. La Tradition, « cet impénétrable bouclier d'Ajax, » comme dit aussi Lindanus, venait d'être déclaré de la même trempe que le bouclier des ennemis de Rome, et cela, « à l'exemple des Pères orthodoxes, » disait le décret. Aussi les passages que nous leur avons empruntés figurent-ils parmi ceux que l'inquisition osa plus tard ordonner d'effacer de leurs ouvrages [3].

[1] Coster, *Enchiridion*, ch. I.
[2] *Panoplia*, l. I et VI.
[3] Voir les *Indices expurgatoriæ*, publiés en Espagne et en Italie en suite d'un décret de la dix-huitième session. Une édition d'Au-

On avait nommé l'Écriture. Il s'agissait de préciser où elle est, et quels sont les livres qui la composent.

Comment se faisait-il que de semblables questions fussent encore à décider? Être infaillible, et rester quinze siècles sans dire au juste de quoi se compose la Bible, c'était, de la part de l'Église, ou un singulier oubli de sa mission, ou un singulier aveu de son impuissance. Et l'on ne saurait dire ici que, si elle avait négligé de prononcer, c'est qu'il n'y avait aucun doute. La discussion allait en manifester plus d'un.

Cette objection, du reste, nous pourrions la renouveler en maint endroit. En s'arrogeant ce droit absolu d'enseigner, d'enseigner seule, l'Église ne nous autorise-t-elle pas à lui demander compte de ce qu'elle n'a pas fait, tout comme de ce qu'elle a fait? Une autorité infaillible chargée de régler la foi, une question fondamentale restée des siècles dans le doute, ce sera toujours, quoi qu'on dise, une contradiction. Nous y reviendrons. Ce qui est sûr, c'est que, le 7 avril 1546, veille du jour où l'on allait connaître la décision du concile, il n'y avait pas au monde un seul catholique qui pût dire, ni de lui-même, puisque nul n'en avait le droit, ni de la part de son Église, puisqu'elle n'avait jamais formellement prononcé, le nombre exact des livres canoniques. « Plusieurs, dit Pallavicini, vivaient à cet égard dans la plus déplorable incertitude, le même livre étant *adoré* par les uns comme l'expression du Saint-Esprit, et *exsécré* par les autres comme l'œuvre d'un imposteur sacrilége. » — Les divisions des protestants

gustin, publiée à Venise en 1584, omet tous les passages favorables aux protestants. « *Curavimus removeri,* disent les éditeurs, *ea omnia quæ fidelium mentes hæreticâ pravitate possent inficere.* »

sur cette matière n'ont jamais été, à beaucoup près, jusque-là.

La discussion fut vive, et même, à quelques égards, assez savante, mais non du côté des évêques. Pallavicini, précisément en cet endroit, s'efforce d'en faire des hommes d'une haute capacité théologique. Il cite, comme particulièrement habiles, les trois légats, deux autres cardinaux, et les chefs d'ordres[1] ; le reste, il est réduit à dire, sans citer aucun nom, que c'était l'élite des évêques. Pourquoi l'élite? Il n'y avait eu aucun choix; la plupart étaient et sont restés inconnus dans le monde théologique. Leurs hésitations, leur embarras dans une foule de cas, leur perpétuel recours aux théologiens de profession, toutes choses que Pallavicini ne cherche pas à nier, réfutent suffisamment son assertion.

Ce serait donc ici le lieu de signaler l'intervention de cette autre classe de membres, les théologiens, appelés au concile pour éclairer les questions, mais sans voter, ce privilége étant exclusivement réservé aux évêques, aux abbés mitrés et aux chefs d'ordres. Dès les premières sessions, il y en avait déjà une trentaine ; leur nombre fut toujours à peu près égal à celui des membres votants. Si nous n'étions las de rentrer encore dans la question de l'infaillibilité, au point de vue des formes, — nous serions tentés de nous demander si leur présence était dans l'esprit du système en vertu duquel le corps des évêques est seul infaillible; dans l'esprit, disons-nous, car, quant à la lettre, on nous répondrait qu'ils ne votaient pas. Un très-grand nombre de ques-

[1] Il y en avait alors huit au concile, dont cinq d'ordres mendiants. Quand nous désignons les membres sous le nom général d'évêques, les chefs d'ordres y sont compris.

tions leur furent, en fait, abandonnées; beaucoup de votations eurent lieu sur la foi de leurs assertions. Les évêques faisaient sans doute très-bien de recueillir le plus de lumières possibles; mais on ne comprend guère un tribunal qui reste incapable d'errer, tout en prononçant d'après des experts qui ne le sont pas.

IV

Pourtant, dans la question des livres canoniques, le contraire allait arriver : la décision vint des évêques. Voyons si ce fut à l'honneur de la vérité et du concile.

Les théologiens étaient unanimes à reconnaître l'infériorité des livres que les protestants regardaient et regardent encore comme apocryphes [1]. Pouvaient-ils hésiter? Josèphe, Eusèbe, Origène, Athanase, Epiphane, Cyrille, Grégoire de Nazianze, Hilaire de Poitiers, Augustin [2], Jérôme surtout, celui de tous les Pères qui a le plus travaillé sur la Bible, nous en parlent comme d'un fait généralement reconnu; et si, d'après ce qu'ils en disent, il peut encore y avoir discussion sur ce qu'ils ont pensé de tel ou tel de ces livres, il n'en est pas moins hors de doute qu'ils ont tous cru à l'inauthenticité de quelques-uns et à l'infériorité de tous.

[1] Tobie, Judith, Macchabées, etc.

[2] Ce fut lui qui, aux conciles d'Hippone et de Carthage, fit recevoir ces livres dans le canon de la Bible, mais avec cette clause qu'on prendrait préalablement l'avis d'autres Églises. De plus, on ne les mettait pas sur le même rang que les canoniques; on décidait seulement qu'ils pourraient être lus et cités.

Voilà donc où on en était; mais l'unanimité n'allait pas jusqu'à s'entendre sur le rang à leur assigner dans la Bible. Les uns voulaient qu'on se bornât à constater l'infériorité sans en préciser le degré; les autres, qu'on les divisât en deux classes, dont l'une servirait d'intermédiaire entre les canoniques universellement admis et les apocryphes généralement réputés douteux. Un troisième parti demandait que l'on dressât simplement, sans explication, la liste de tous les livres; un quatrième, enfin, une faible minorité parmi les théologiens, sans nier que les apocryphes eussent été jusque-là dans un rang plus ou moins inférieur, proposait d'en finir en les déclarant canoniques.

Le croirait-on? — Ce dernier avis l'emporta. C'était fouler aux pieds le témoignage de vingt Pères; c'était nier le fait, surabondamment démontré, que les anciens Juifs n'ont pas cru à la canonicité de ces livres; c'était braver l'opinion générale des catholiques, aussi bien que les récriminations des protestants; c'était passer pardessus les scrupules des théologiens mêmes du concile... N'importe! N'était-on pas tout-puissants? Et s'il avait plu aux évêques de mettre dans la Bible le Phédon de Platon ou la Logique d'Aristote, qu'est-ce qu'un catholique aurait à dire? — Ah! quand nous voyons ce qu'il en a coûté de sueurs et de sophismes, depuis trois siècles, pour soutenir cet insoutenable décret[1], il est bien

[1] Ce fut le sujet des dernières lettres échangées entre Leibnitz et Bossuet. Leur longue discussion s'était peu à peu concentrée sur le concile de Trente, et Leibnitz avait choisi ce décret, sinon comme le plus faux, du moins comme le plus clairement faux. *Cent vingt-quatre* arguments, ni plus ni moins, lui paraissaient en prouver la fausseté; et quand le concile, disait-il, n'aurait pas innové en décrétant la canonicité de ces livres, où trouver jus-

permis de penser que les champions de Rome ont plus d'une fois maudit, dans leur cœur, le jour où l'on donna un si imprudent démenti à un des faits les plus constants de toute l'histoire de l'Église. Mais ce qu'il y a de plus triste encore que l'aveuglement de ces gens qui s'imaginaient pouvoir changer le passé comme ils enchaînaient l'avenir, c'est l'impudent acharnement avec lequel on ose encore aujourd'hui répéter et publier que les protestants tronquent la Bible, et cela, pourquoi? Parce qu'ils se permettent de l'imprimer sans ces livres que Rome elle-même, jusqu'au concile de Trente, n'avait jamais déclarés canoniques.

Il en a donc été de ce décret comme du décret sur la Tradition. A peine fait, on s'y est appuyé comme s'il avait eu mille ans, comme si ses racines descendaient jusqu'aux premiers jours de l'Église. « De même, avait dit saint Jérôme[1], que l'Église lit les livres de Judith, de Tobie et des Macchabées, *sans toutefois les recevoir au nombre des Écritures canoniques*, ceux de la Sapience et de l'Ecclésiastique peuvent aussi être lus pour l'édification du peuple, *mais non pour prouver ni autoriser aucun article de foi.* » Eh bien, il y a des Bibles latines où le décret de 1546 est imprimé en tête du livre, et la dissertation de saint Jérôme un peu plus loin. A quelques pages de distance, vous apprenez de saint Jérôme qu'il y a des apocryphes, et, de par le concile, qu'il n'y en a point. « Je croyais que le cœur était à gauche, » dit un

que-là aucune trace de l'anathème par lequel il avait osé sanctionner cette insoutenable décision? — Sur ce dernier article, Bossuet ne répondit pas; sur les autres, qu'on voie ce qu'il a répondu, et qu'on essaie d'en tirer une seule raison valable.

[1] Préface sur les livres de Salomon.

personnage de comédie, étonné de l'entendre mettre du côté droit. « Oui, jadis, répond le médecin ; mais nous avons changé tout cela. » Nous avons honte, en vérité, qu'une réminiscence de Molière nous vienne à propos de la Bible ; mais à qui la faute ? Il serait tout aussi facile de changer la place du cœur que d'empêcher saint Jérôme, ses devanciers, ses successeurs, toute l'Église, enfin, pendant des siècles, d'avoir laissé dans un rang inférieur ces livres que le concile de Trente a mis le premier au rang des autres.

V

Restait à décider en quelle langue les livres de la Bible, désormais tous égaux en autorité, seraient réputés inspirés et infaillibles. Encore un point où la décision du concile allait être en opposition avec les données les plus claires de la science, de l'histoire et du bon sens.

Au fond, ce n'était pas même une chose qu'on pût raisonnablement mettre en question. — Inspiré ou non, un homme écrit. Est-ce en hébreu ? C'est donc dans l'hébreu, dans l'hébreu seul, que vous êtes sûr d'avoir sa pensée, toute sa pensée, rien que sa pensée. Est-ce en grec ? C'est dans le grec. Après cela, que vous vous serviez d'une traduction, rien de plus naturel si vous n'entendez pas ces langues ; si vous les entendez, comment vous empêchera-t-on d'aller au texte original ? Le seul moyen serait de vous prouver que la traduction est d'une exactitude parfaite, absolue. Mais, s'il s'agit d'un

livre inspiré, ce n'est qu'en égalant le traducteur à l'auteur, en le déclarant inspiré aussi, qu'on peut égaler la traduction à l'original.

Or, le principal auteur de la Vulgate[1], saint Jérôme, n'a jamais dit un mot d'où l'on puisse conjecturer qu'il se crût aidé, dans sa traduction, par quelque secours supérieur. L'eût-il affirmé, nous en appellerions aux fautes nombreuses qui, comme nous le verrons bientôt, ont été corrigées dans ce travail, si imparfait encore. Ce travail est-il au moins tout de lui? Non. Plusieurs parties sont d'une version plus ancienne[2], faite on ne sait par qui, et qu'il était loin de trouver bonne, car ce fut pour la remplacer qu'il entreprit la sienne. Malgré la supériorité de celle-ci : «Ceux qui parlent la langue latine, dit Augustin, ont besoin, pour l'intelligence des Écritures, de connaître deux autres langues, l'hébreu et le grec, afin d'avoir recours aux exemplaires anciens, quand la variété des interprètes latins produit quelque doute[3]. » Ainsi, malgré son estime pour saint Jérôme, il le confond parmi « les interprètes *latins,* » dont la variété, dit-il, produit des doutes qu'on ne pourra lever qu'en allant aux originaux. Un siècle et demi après lui, deux versions seulement sont en usage, celle de Jérôme, qui a pris le nom de *Nouvelle,* et l'*Italique* ou *Ancienne.* Grégoire le Grand, dans son commentaire sur Job, dit qu'il préfère la nouvelle comme plus conforme à l'hébreu, mais qu'il cite indifféremment l'une ou l'autre; c'est, ajoute-t-il, l'usage des papes et de leurs docteurs.

[1] *Editio vulgata*, édition généralement répandue. De là le nom de *Vulgate*, donné à la Bible latine en usage dans l'Église romaine.

[2] *Italica velus.*

[3] *Doctrine chrétienne*, l. II.

Peu à peu, les deux versions se confondent. On garde de l'ancienne ce qu'on ne pourrait changer sans inconvénient, les Psaumes, par exemple, parce que tout le monde les sait par cœur; le reste, on le prend dans la nouvelle. On a enfin un livre unique : c'est la Vulgate. Mais, pendant plusieurs siècles, l'Église ne s'en servira que comme on se sert d'un livre qu'on a sous la main, sans la désapprouver, sans l'approuver non plus autrement que par le fait même de s'en servir, et, enfin, sans défendre à personne de recourir ailleurs.

Personne, il est vrai, n'en avait l'idée. Le grec et l'hébreu n'étaient plus seulement des langues mortes, mais des langues anéanties. Le latin, d'un consentement unanime, leur avait succédé dans tous leurs droits; il n'avait pas plus à compter avec ces langues, qu'un fils avec un père mort depuis longues années. Aussi, quand le quinzième siècle les tira de leur poudre, vous eussiez dit des morts reparaissant au milieu de leurs héritiers stupéfaits. « On a trouvé, disait un moine en chaire, une nouvelle langue que l'on appelle le grec. Il faut s'en garder avec soin. Cette langue enfante toutes les hérésies. Je vois dans les mains de beaucoup de gens un livre écrit en cette langue; on le nomme *Nouveau-Testament*. C'est un livre plein de ronces et de vipères. Quant à l'hébreu, ceux qui l'apprennent deviennent juifs aussitôt. » Que tel ait été, ou non, le discours du moine, — et un très-grave historien [1] le rapporte comme authentique, — il exprime à merveille l'étonnement et les craintes du temps. Ces deux langues *nouvelles* à force d'être vieilles, — on était tenté de leur demander ce

[1] Conrad de Heresbach.

qu'elles avaient donc à faire de venir troubler le latin sur ce trône où il occupait depuis si longtemps toute la place. On se serrait autour de lui ; on lui confirmait tous les droits qu'il tenait de l'usage. Le grec, l'hébreu, auront la permission d'exister, mais ils ne seront ni ses supérieurs ni ses égaux ; et, en 1502, dans la fameuse Bible d'Alcala, en mettant la Vulgate entre le texte hébreu et le texte grec, le cardinal Ximénès dira, dans la préface, que c'est le Christ entre les deux larrons.

VI

Les fondements de l'étrange décret qu'on allait faire étaient donc jetés depuis le commencement du siècle. Cependant, quand on vint à y regarder de près, bien s'en fallut qu'on fût d'accord.

D'abord, quoique le concile fût peu riche en hellénistes et surtout en hébraïsants, plusieurs de ses théologiens n'étaient pas sans avoir découvert, soit par leurs propres travaux, soit par ceux d'autrui, quelques-unes au moins des imperfections de la Vulgate. Ceux-là, le bon sens et la conscience leur interdisaient également de donner les mains à une loi portée en dépit de faits avérés, patents, incontestables. On songea donc un moment à prendre un exemplaire déterminé des textes originaux et à le traduire en latin, en profitant de toutes les lumières que le siècle pouvait fournir ; mais on fut effrayé de l'immensité du travail, d'autant plus que, pour procéder logiquement, il eût fallu suspendre toute décision dogmatique jusqu'à l'entier achèvement de cette

nouvelle traduction. Un juge ne saurait juger, tant qu'il avoue n'être pas sûr d'avoir entre les mains le texte exact ou la traduction fidèle de la loi.

Il y avait donc urgence, et ceux qui demandaient une traduction nouvelle ne furent pas écoutés.

La Vulgate admise en principe, tout n'était pas fini : il fallait dire à quel titre on la recevait. Quelques-uns voulaient que l'approbation fût pleine, entière, sans restriction d'aucun genre. « Ou Dieu a manqué à sa promesse de garder l'Église d'erreur, ou il est impossible, disaient-ils, qu'il l'ait laissée se servir d'une traduction erronée. Si la Providence a donné une Écriture authentique aux Juifs, une Écriture authentique aux Grecs, ne serait-ce pas lui faire injure de supposer que l'Église romaine, sa bien-aimée, ait été privée d'un tel bienfait ? » D'autres, sans remonter aussi haut, peignaient naïvement les embarras qu'on se créerait si l'on ne commençait par en fermer à tout jamais la source. « Ce seraient donc les grammairiens qui deviendraient les arbitres de la foi ! Un inquisiteur s'entendra répondre en grec et en hébreu ? Des passages scripturaires intercalés depuis des siècles dans les prières de l'Église, les décrets des papes, les canons des conciles, pourront être attaqués, remaniés, disséqués ? Mais ce serait donner gain de cause à Luther, à Zwingle, à tous les hérétiques passés, présents, futurs ! » Enfin, avec un peu plus ou un peu moins de pudeur dans les raisons, tous s'accordèrent sur la nécessité d'établir immédiatement une base fixe, immuable.

C'est aussi de cette nécessité qu'arguent encore les apologistes du concile quand ils essayent d'excuser l'étrange décret dont elle détermina l'adoption. « Si l'un

des docteurs, dit l'abbé Prompsault, avait cité le texte hébreu, un autre le texte grec, un autre la version syriaque, un autre la version de Luther ou de Servet, la confusion eût été pire qu'à la Tour de Babel. » C'est possible ; mais qu'est-ce que cela prouve dans la question de l'authenticité? Parce qu'on était dans l'embarras, on avait le droit de déclarer qu'il n'y aurait désormais plus d'embarras? Parce qu'on avait besoin d'un texte latin authentique, infaillible, on pouvait décréter qu'il existait et que c'était la Vulgate?

Aussi a-t-on fait plus tard de grands efforts pour prouver que ce n'était pas là précisément le sens de ce décret. Le concile, a-t-on dit, ne donne pas la Vulgate pour infaillible : « Sa décision n'est point une décision dogmatique ; ce n'est qu'un règlement disciplinaire fait en vue des circonstances, des besoins du moment [1]. » Soit ; mais où a-t-on vu cela? Ce n'est certainement pas dans le texte du décret. « Le concile arrête et déclare que, dans toutes les leçons, discussions, prédications et explications publiques, cette antique version soit regardée comme authentique, et que personne n'ose ou ne prétende la rejeter, *sous quelque prétexte que ce soit* [2]. » Pas même, par conséquent, sous prétexte que tel ou tel passage aura été reconnu faux, de sorte que l'avenir est tout aussi bien enchaîné que le présent.

Mais acceptons l'explication. Nous n'étions que dans le faux ; nous voilà dans l'absurde. La Vulgate n'est pas infaillible, et c'est la Vulgate qui va servir, seule, sans contrôle, sans qu'il soit permis d'en rejeter un seul mot,

[1] Hug. *Introduction aux livres du N. T.*

[2] Statuit et declarat ut... pro authenticâ habeatur ; ut eam nemo rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.

à fixer infailliblement la foi. Le docteur, dans sa chaire, n'est pas autorisé à vous la citer comme rigoureusement exacte, et il l'est à déclarer nuls tous les redressements que vous prétendrez y faire. Chaque passage est donc comme une pièce de monnaie à l'effigie du concile de Trente. Vous n'êtes pas tenu de la croire bonne, mais vous n'avez pas le droit de la refuser. « Le concile, dit encore Hug, n'a pas dit que la Vulgate seule serait authentique ; il a déclaré *seulement* qu'elle serait tenue pour authentique. » Ce *seulement* est curieux. « Le concile n'a pas nié que les textes originaux ne fussent authentiques ; il a *seulement* déclaré que la Vulgate l'est aussi, quoiqu'elle s'en éloigne en maint endroit. » Voilà à quoi revient l'explication.

En avait-on au moins une édition universellement admise, correcte, unique ? Non ; il fallut décider qu'on en ferait une. C'était fort sage ; mais le décret précédent n'en était que plus étrange. Il eût été, non pas plus raisonnable, mais certainement plus rationnel, de nier les fautes de la Vulgate et de la proclamer d'emblée infaillible,parfaite, que de la déclarer inviolable tout en confessant qu'elle était fautive, qu'on allait s'occuper de la corriger.

En conséquence de cette dernière décision, veut-on savoir par quelle filière elle a passé ?

On avait nommé une commission, qui ne fit rien. Vers la fin du concile, Pie IV en nomme une autre, mais à Rome. Pie V la renouvelle et en accélère les travaux. Douze ans après, à l'avènement de Sixte-Quint, l'œuvre est à peine ébauchée. L'impétueux pontife s'impatiente. Il en fait son affaire, et, au commencement de 1589, il annonce par une bulle que le travail touche à sa fin. La

nouvelle Vulgate s'imprime sous ses yeux, au Vatican. Lui-même, il revoit les épreuves. « Nous les avons corrigées de notre main [1], » dit-il dans la préface. L'ouvrage paraît, « et il était impossible, dit Hug, qu'il ne fournît matière à la critique et à la plaisanterie. On trouva, surtout dans l'Ancien Testament, un grand nombre de passages recouverts de petites bandes de papier, sur lesquelles on avait imprimé des corrections nouvelles ; d'autres étaient raturés, ou simplement corrigés à la plume... Enfin, les exemplaires étaient loin de présenter tous les mêmes corrections. »

C'était donc à refaire. Le successeur de Sixte-Quint, Grégoire XIV, se remet immédiatement à l'ouvrage, et Clément VIII, après lui, a enfin le bonheur de publier, en 1592, le texte qui ne changera plus. Mais que va penser le public ? Comment avouer ces corrections, dont environ six mille de détail et une centaine d'importantes ? Bellarmin se charge de la préface. L'honneur de Sixte est sauvé : toutes les imperfections de sa Vulgate, c'étaient... des fautes d'impression.

Bellarmin la donne-t-il au moins comme aussi bonne que possible, cette version qui, après quarante-six ans de remaniements, va enfin entrer en possession des priviléges énoncés dans le décret ? Non ; il avoue, dans cette même préface, que les réviseurs ont laissé passer des choses qui auraient eu besoin d'un examen plus rigoureux.

Mais en voilà assez. Fût-elle aujourd'hui la meilleure des traductions de la Bible, on voit ce qu'elle était quand le concile la plaça sur l'autel, et ce qu'il fallait d'audace

[1] Nostrâ nos ipsi manu correximus.

ou d'ignorance pour la déclarer *authentique*, même dans le sens indirect et affaibli qu'on a été forcé plus tard de donner à ce mot.

VII

Un quatrième point, enfin, avait été soumis à l'assemblée. A qui appartient-il d'interpréter l'Écriture ?

Encore ici, les docteurs allaient se montrer plus larges et plus raisonnables que les évêques. Quelle que fût leur haine contre les réformateurs, ils ne pouvaient, eux, hommes d'étude, proposer d'interdire l'étude de la Bible ; tout au plus pouvaient-ils chercher un moyen de concilier cette liberté avec l'autorité de l'Église et le maintien de ses dogmes. Il est vrai que ce n'était pas facile. Les uns disaient qu'on ne devait pas rejeter les interprétations nouvelles, *pourvu qu'elles ne fussent pas contraires à la foi ;* d'autres voulaient qu'on ne s'effrayât pas des interprétations diverses, *pourvu que cela n'allât pas jusqu'à la contrariété.* Comme s'il était possible, une fois l'examen permis, de s'engager à n'être jamais en contradiction avec les idées reçues ! Remercions les théologiens de ces velléités de libéralisme ; mais ils auraient dû voir que c'est un point où il n'y a pas de moyen terme. Asservissement — ou liberté. Il faut choisir.

Ainsi en jugèrent les évêques ; et nous n'avons pas besoin d'ajouter de quel côté ils penchèrent. « L'Écriture ayant été expliquée par tant de gens éminents en piété et en doctrine, leur disait le cardinal Pacheco, on ne saurait espérer de rien ajouter de meilleur. Les nouvelles

hérésies ne sont-elles pas toutes nées des nouveaux sens que l'on a donnés à l'Écriture ? » En effet, les progrès de la réforme étaient peu propres à recommander le libre examen aux yeux de quiconque voulait le maintien de Rome ; pour accepter un principe dont on était forcé de regarder les conséquences comme si fatales et si impies, il eût fallu une largeur plus qu'humaine. Les évêques de Trente étaient donc ici sous le coup d'une nécessité vitale, absolue. Ce qu'ils firent, il fallait le faire ou périr.

De plus, une fois là, il fallait aller jusqu'au bout. Défendre d'*enseigner* aucune opinion nouvelle, c'eût été permettre tacitement d'en chercher, d'en concevoir, pourvu qu'on ne les publiât pas. Mais il n'y a pas loin du cœur aux lèvres. En interdisant d'enseigner, si vous ne prenez en même temps vos mesures pour empêcher de penser, vous n'avez rien fait. Défense donc, — ce sont les propres termes du décret, — défense d'interpréter l'Écriture « dans un sens contraire à celui qu'a tenu et tient l'Église, » et cela « *quand même on aurait l'intention de tenir ces interprétations secrètes*[1]. »

Cette dernière clause anéantit évidemment le peu de liberté qu'on pouvait croire accordée dans d'autres parties du décret. Si je ne puis sans crime, non-seulement enseigner, mais même concevoir, au plus profond de ma conscience, des interprétations contraires à celles de l'Église, quel moyen ai-je donc de me maintenir sans reproche ? Un seul : c'est de ne jamais ouvrir le livre où je risquerais de voir, à tort ou à raison, ce que l'Église ne veut pas que j'y voie. « Il ne faut donner l'É-

[1] *Etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent.*

criture, dit Fénelon[1], qu'à ceux qui, ne la recevant que des mains de l'Église, ne veulent y chercher que le sens de l'Église même. » Le chercher, cela se comprend ; le trouver, qui en sera sûr d'avance? et si le concile défend de *trouver* autre chose, n'est-ce pas, nous le répétons, défendre de *chercher ?* « Quand le docteur Usingen, dit Luther[2], me voyait tant lire la Bible : Ah! frère Martin, me disait-il, qu'est-ce que la Bible ! Lisez, lisez plutôt les anciens docteurs qui en ont sucé le miel ! » Le docteur Usingen aurait dû vivre jusqu'en 1546, et aller au concile ; il n'aurait pas manqué de faire la même réflexion que nous sur l'inconséquence du décret. Mieux eût valu décider franchement, comme le demandait un certain Richard, théologien normand, que l'Écriture est désormais inutile, puisque l'Église a pris depuis longtemps tout ce qu'il y avait à prendre. « Il est vrai, ajoutait-il, qu'on la lisait autrefois dans les églises pour l'instruction du peuple, et qu'on l'étudiait aussi dans cette vue ; mais aujourd'hui, ce n'est plus que par forme de prière. Qu'on s'en serve encore pour cela ; mais comme objet d'étude, non. Voilà en quoi doit consister maintenant le respect que nous devons à la Bible. » — Ne dirait-on pas le dieu d'Épicure, momentanément sorti du néant pour créer le monde, et y rentrant aussitôt son œuvre finie ? L'avis du franciscain parut étrange et presque blasphématoire ; et cependant, à part la naïveté des termes, n'était-ce pas l'équivalent du décret? Prenez le système romain dans sa rigueur : dogmes irrévocablement fixés ; autorité toute puissante chargée

[1] Lettre à l'évêque d'Arras.
[2] *Tischreden* (propos de table).

de les maintenir, défense d'y rien changer et de s'exposer à y rien changer, même dans le secret de la conscience, — et avouez qu'avec cela il n'est pas facile de trouver encore pour l'Écriture une place et un rôle, même en la réduisant à celui d'un livre d'édification.

VIII

Que si nous voulions maintenant aborder la même question au point de vue historique et critique, ce serait tout un livre à faire; livre, du reste, dont nous n'aurions pas à chercher longtemps les matériaux, tant les objections sautent aux yeux, tant les témoignages abondent.

D'abord, dans l'Écriture elle-même, pas un mot, pas une syllabe dont on puisse s'autoriser pour ne pas la laisser à la disposition de tout le monde.

L'Ancien Testament, — nous y lisons en cent endroits que la lecture n'en était pas seulement permise, mais formellement commandée.

Le Nouveau, — qu'y trouvons-nous? Des livres historiques éminemment populaires, des épîtres adressées à des églises nombreuses, non pas aux pasteurs ni aux chefs, mais à tous les membres sans distinction. Épître *aux Romains*, *aux Corinthiens*, *aux Philippiens*, disent toutes les bibles, la Vulgate comme les autres. Dans le livre des Actes (XVII), lorsque saint Paul prêche à Bérée, que font les Béréens? « *Ils examinent tous les jours les Écritures, pour voir si les choses sont telles qu'on le leur dit.* » Paul les en blâme-t-il? Nullement;

l'historien du fait, saint Luc, le raconte au contraire comme une preuve de leur zèle. Et ce même saint Paul, qui ne trouvait pas mauvais qu'on allât aux Écritures lorsque c'était lui, apôtre, qui enseignait, — il nous blâmerait d'y aller, et à ses propres écrits, entre autres, pour voir, comme les fidèles de Bérée, « si les choses sont telles qu'on nous le dit! »

Insoutenable par la Bible, cette idée vient-elle au moins d'une tradition ancienne? Non. Chez les écrivains des premiers siècles, rien à l'appui. Des recommandations quant au respect avec lequel l'Écriture doit être lue, des conseils sur les moyens de la bien lire, des reproches à ceux qui la lisent mal, des regrets sur ceux qui se sont égarés en la lisant, — tant qu'on en voudra; mais ces regrets, ces conseils, ces reproches, que prouvent-ils, sinon qu'on la lisait? Et jamais, cependant, jamais les Pères ne sont partis de là pour restreindre ou nier le droit de la lire. L'abus ne tue pas le droit. Quand vous aurez énuméré toutes les variations, toutes les erreurs, toutes les extravagances même qu'a pu produire la libre interprétation de la Bible, vous n'aurez pas prouvé que nul au monde, individu ni corps, pape ou église, soit autorisé à nous l'interdire.

Et loin que les Pères se bornassent à ne pas l'interdire, avec quelle insistance ne la recommandaient-ils pas! Faut-il citer? L'embarras est de choisir, car si nous voulions rapporter tous les passages que nous avons eus sous les yeux, il y en aurait, soit dit sans aucune exagération, plusieurs centaines, outre des discours tout entiers, aussi positifs, aussi forts que ce qu'ont jamais dit les sociétés bibliques protestantes.

« Sondez les Écritures, » dit Clément de Rome; et sa

fameuse épître aux Corinthiens, tellement vénérée qu'on prétendit quelquefois l'introduire dans le Nouveau-Testament, rappelle ou suppose perpétuellement ce précepte.

« J'ai, dit Polycarpe[1], la confiance que vous êtes bien exercés dans les Saintes-Lettres, et que rien ne vous en est inconnu. »

« Chacun de nous, dit un autre[2], en méditant la Parole, y trouvera un trésor de secours pour tous ses maux spirituels. » *Chacun de nous,* et celui qui parle est en chaire; tout un peuple l'entend. Ailleurs, dans une lettre : « Si tu sais chercher dans l'Écriture les secours qu'elle t'offre, tu n'auras besoin ni de moi ni de qui que ce soit. » Et c'est à une femme qu'il écrit.

Ambroise[3] : « L'Écriture sainte édifie tout le monde... On parle au Christ par la prière; on l'écoute en lisant les Écritures. »

Origène[4] : « La vraie nourriture de notre âme, c'est la lecture de la parole de Dieu... Nourrissons-nous des Évangiles... Désaltérons-nous par la lecture des écrits des Apôtres. »

Isidore de Péluse[5] : « Les célestes oracles ont été écrits pour le genre humain tout entier. Les agriculteurs eux-mêmes sont en état d'y apprendre ce qu'il convient de savoir... Les savants et les ignorants, les enfants et les femmes, peuvent également s'y instruire. »

Jérôme[6] : « C'est pour le peuple entier que les Apô-

[1] Épître aux Philippiens.
[2] Basile. Homélie sur le Ps. I.
[3] Ps. XLVIII. — *De l'off. du minist.* l. I.
[4] Homélie sur le Lévitique. — *Philocalie*, 11.
[5] Épîtres 91 et 67.
[6] Sur le Ps. LXXXVI. — Sur l'Ép. aux Colossiens. — Épître 97.

tres ont écrit... Les laïques doivent abonder dans la connaissance des Saintes-Lettres... » Et ailleurs, écrivant aussi à une femme : « Ce que je ne cesserai de te recommander, c'est d'aimer l'Écriture et de la lire. »

Augustin [1] : « Telle qu'est notre chair lorsqu'elle ne prend qu'une fois de la nourriture en plusieurs jours, telle est notre âme quand elle ne se nourrit pas fréquemment de la parole de Dieu. Continuez donc d'écouter dans l'église la lecture de l'Écriture sainte, et relisez-la dans vos maisons. »

Mais, de tous les Pères, le plus ardent sur ce point, c'est Chrysostôme. Outre une foule d'exhortations directes, qu'il est inutile de citer après tant d'autres, nous l'entendrions réfutant toutes les objections que ce sujet peut soulever. « Quand nous recevons de l'argent, dit-il[2], nous voulons le compter nous-mêmes ; et quand il s'agit des choses divines, nous donnerions tête baissée dans les opinions des autres ? Consultez donc les Écritures. » Mais elles ne sont pas assez claires... « Le Saint-Esprit en a confié tout exprès la composition à des hommes sans lettres, afin que chacun, jusqu'au moins instruit, puisse comprendre la parole et en profiter [3]. » Mais avons-nous le temps de nous occuper de ces choses ?... « Que personne ne m'allègue ces misérables excuses : il faut que je gagne ma vie ; il faut que je nourrisse mes enfants. Ce n'est pas à moi à lire l'Écriture, mais à ceux qui ont renoncé au siècle. Pauvre homme ! C'est donc parce que tu es distrait par mille soins qu'il ne t'appartient pas de lire l'Écriture ? Mais tu en as encore plus

[1] Homélie LXVI. *Du Temps.*
[2] Homél. XIII. *Sur l'Ép. aux Corinth.*
[3] Homél. III. *Sur Lazare.*

besoin que ceux qui se sont retirés du monde pour donner tout leur temps à Dieu [1]. »

Après les Pères, voici celui qu'on a quelquefois appelé le dernier des Pères. Postérieur de plusieurs siècles, son témoignage en est d'autant plus fort. « Persévérez, dit saint Bernard [2], persévérez à vous nourrir de la Parole de Dieu. Exercez-vous-y continuellement jusqu'à ce que l'esprit vous défaille, c'est-à-dire jusqu'à la mort. »

Faut-il l'avis d'un pape? « L'Écriture, disait Grégoire le Grand [3], est une épître que Dieu adresse à sa créature. Méditez-la donc tous les jours, et, par la Parole de Dieu, apprenez à connaître Dieu. »

Faut-il, enfin, l'avis d'un concile même? — Nous n'irons pas chercher ceux des premiers siècles, alors que la lecture des Saints Livres était chose si naturelle, si universellement recommandée, que ce n'était pas même une question sur laquelle on eût rien à décréter; mais voici ce qu'en disait, en 816, le concile d'Aix-la-Chapelle : « Que les jeunes filles même aiment les Saintes-Écritures. Qu'elles puisent la sagesse dans les livres de Salomon; qu'elles se forment à la patience par la lecture du livre de Job; qu'elles prennent ensuite les saints Évangiles, *pour ne les quitter jamais.* »

Et il y avait à Trente, et il y a encore des gens prêts à flétrir comme *nouvelle* l'idée que la Bible est pour tous! On trouvait monstrueux que Luther l'eût traduite en langue vulgaire; qu'avait donc fait Jérôme en la traduisant en latin? Qu'avait fait Ulphilas, un des Pères de

[1] Homélie III. *Sur Lazare.*
[2] Sermon XXIV.
[3] Liv. IV, ép. 40.

Nicée, en la traduisant dans la langue des Goths? Pourquoi Bède-le-Vénérable dit-il avec joie que, de son temps, l'Écriture se lisait en Angleterre en cinq langues différentes? Pourquoi, selon Augustin [1], est-ce « *par la sagesse de Dieu* » que l'Écriture, « d'une seule langue en laquelle elle était primitivement, s'est multipliée en une infinité de langages et de dialectes, afin qu'elle se répandît partout? » Pourquoi tant de siècles, tant de conciles, sans le plus léger mot de blâme contre ces exhortations de tous les jours, contre cette « infinité » de traductions, contre ces efforts pour qu'il n'y eût pas de pays, pas de village, pas de maison sans Bible?

Mais prenons garde. « Pas un mot de blâme, » avons-nous dit; et un pape a tout récemment [2] affirmé le contraire. « Ainsi, dit-il, *ce que saint Jérôme déplorait déjà de son temps*, on livre l'interprétation des Écritures au babil de la vieille femme, au radotage du vieillard décrépit, à la verbosité du sophiste, à tous, de toutes les conditions, pourvu qu'ils sachent lire. » — Que répondre?

Rien, car la citation est fausse; et quand nous n'aurions eu aucun moyen de la vérifier, nous n'y aurions pas cru. Elle ne peut être vraie, aurions-nous dit; si quelqu'un a écrit cela, c'est moins saint Jérôme que personne.

Et en effet, voici ce qu'il a écrit. « Les laboureurs, les maçons, les charpentiers... ceux qui travaillent même aux ouvrages les plus vils, ne peuvent connaître leur métier sans l'avoir appris... Il n'y a que l'art des Écritures que chacun s'attribue... La vieille femme, le vieil-

[1] *Doctr. chr.* II, 5.
[2] Mai 1844.

lard radoteur, le sophiste bavard, ont la prétention de la connaître, la déchirent et l'enseignent... *avant de l'avoir apprise* [1]. »

Donc, ce que Grégoire XVI a cru pouvoir travestir en une objection contre la lecture de la Bible, c'était un reproche... à qui ? A ceux qui ne la lisent et ne l'étudient pas assez.

IX

Le décret de Trente est plus réservé qu'on ne l'a été depuis. L'Église n'était pas encore en mesure de dire son dernier mot ; le concile dut se borner à entourer de restrictions, dont quelques-unes sont bonnes, l'impression, la vente et la lecture des Saints Livres. Mais Rome se posait, par cela même, en dispensatrice souveraine de ces livres et de tout ce qu'ils renferment. Si ce décret ne défend pas la lecture de la Bible, il n'a garde non plus de la reconnaître comme un droit, encore moins comme un devoir ; l'interdiction n'y est nulle part, et elle en ressort de partout. Faut-il des preuves ? Nous n'avons qu'à voir ce qu'il en advint.

Trois mois après la clôture du concile, en publiant un catalogue de livres défendus, Pie IV le fait précéder de dix règles, dont la quatrième est ainsi conçue : « L'expérience ayant prouvé que la lecture des Saints Livres, accordée indistinctement à tout le monde, fait plus de mal que de bien, à cause de la témérité des hommes, il

[1] Lacerant, docent, *antequam discant*. Seconde ép. à Paulin, *Sur l'étude des Écritures*.

dépendra désormais du jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur d'accorder, suivant l'avis du curé ou du confesseur, la lecture de ces livres, traduits en langue vulgaire par des auteurs catholiques, à ceux qu'ils savent ne pouvoir rien y puiser de préjudiciable à la foi et à la piété. Cette permission devra être délivrée par écrit. Quiconque n'en sera pas muni, et aura néanmoins la présomption de lire ou de posséder les Écritures, ne pourra obtenir l'absolution de ses péchés, s'il ne les a préalablement livrées à l'évêque. »

Voilà qui commence à être clair : l'évêque pourra refuser, sur le préavis d'un simple prêtre, ce que des milliers d'évêques ont, pendant plusieurs siècles, pressé, prié, conjuré leurs ouailles d'avoir perpétuellement dans leurs mains.

Il pourra refuser, mais il pourra accorder. C'est encore trop. Trente ans après la publication de cette règle, un pape la confisque au profit exclusif des papes. « Il est à remarquer, dit Clément VIII, que cette règle n'a conféré aux évêques et aux inquisiteurs aucun pouvoir nouveau d'accorder des licences d'acheter, de lire ou de posséder la Bible en langue vulgaire, attendu que, jusqu'ici, par l'ordre et l'usage de la sainte et universelle inquisition romaine, ce pouvoir leur avait été enlevé... ce qui doit être rigoureusement observé. » On l'observait si bien, qu'on allait souvent plus loin que le pape. Un Espagnol, Alphonse de Castro, loue hautement [1] Ferdinand et Isabelle d'avoir, de leur chef, interdit toute traduction. En 1750, un inquisiteur général, Perez del Prado, s'écrie en gémissant que « quelques hommes ont

[1] *Des hérésies*, ch. XIII.

poussé l'audace jusqu'à l'*exécrable extrémité*... » de lire la Bible en langue vulgaire? Non : « *De demander la permission* de la lire [1]. »

Ainsi, partout où l'Église était la maîtresse, nous voyons le décret de Trente se transformer rapidement en une défense absolue de lire et même de posséder la Bible. Les peines varient. En Espagne, le feu ; ailleurs, la prison seulement ; mais partout c'est un crime, ou au moins un grave délit. Aujourd'hui même, en Savoie, à deux lieues de Genève, ayez chez vous une Bible, et vous irez pour dix ans au château de Pignerol, ce qui est incontestablement plus monstrueux au dix-neuvième siècle que le bûcher au seizième [2]. En France, il arrive souvent qu'après en avoir vendu plusieurs exemplaires dans un village, le colporteur protestant, à sa seconde tournée, n'en peut retrouver un seul. Le curé les a brûlés. « Ce sont des Bibles protestantes, » a-t-il dit ; et le paroissien effrayé s'en est défait. Or, la plupart du temps, c'était la version de Sacy, version catholique, approuvée jadis par plusieurs évêques, et à laquelle on s'est imposé la loi de ne pas changer une syllabe, bien que, faite sur la Vulgate, elle soit souvent très fautive. Ce n'est donc pas la Bible *protestante* que le curé a brûlée ; c'est *la Bible*, et il le sait bien. Mais ce qu'il sait encore mieux, c'est l'impossibilité où il serait de se tirer d'affaire avec qui la prendrait pour champ de bataille. « Emser, l'homme sage, ne savait pas trop, disait-il, s'il était bon que la Bible eût

[1] Llorente, *Hist. de l'Inq.* ch. XIII.

[2] Cela n'est plus ; la Savoie peut lire et lit la Bible. Si nous n'avons pas effacé ces lignes, écrites il y a sept ans, c'est que les doléances et les cris du clergé contre ce nouvel état de choses ne nous prouvent que trop ce qu'il ferait s'il redevenait le maître.

été traduite en allemand... Peut-être ne savait-il non plus pas trop s'il était bon qu'elle eût été écrite en hébreu, en grec ou en latin. Elle et l'Église sont en trop mauvais accord [1]. »

C'est donc contre les versions de la Bible que Rome s'est mise à exhaler le dépit qu'elle n'osait exprimer contre la Bible elle-même. Du pape au curé de village, du Vatican aux pauvres huttes où le missionnaire romain va porter sa foi, c'est-à-dire, avant tout, le Pape et la Vierge, — voilà bientôt quarante ans que nous entendons s'élever un concert de malédictions contre les traducteurs, les colporteurs, les lecteurs de ce livre qu'un Augustin bénissait Dieu d'avoir « multiplié » dans toutes les langues du monde. C'est Pie VII qui, en 1816, a donné le signal. Qu'avait-on fait ? On avait réimprimé une version polonaise, publiée pourtant, en 1599, par le jésuite Wuick, avec l'approbation de Grégoire XIII et de Clément VIII. Mais, non content de la réimprimer, on l'avait répandue à profusion. De là la colère du pape ; de là ce débordement d'épithètes, très commun jadis dans tous les pamphlets, mais qu'on ne retrouve plus que dans le style de la chancellerie romaine. Ce sera donc, selon Pie VII, « la plus maligne des inventions, une peste, la destruction de la foi, la conception d'un nouveau genre d'ivraie, une impie machination, une ruine irréparable, la malice d'une société scélérate, etc., etc. [2]. » Mais cette société n'y a pas seule trempé ; un prêtre, un archevêque a publiquement conseillé d'acheter ces Bibles. Nouveau bref ; nouvelles doléances. « Nous avons été accablé d'une grande et

[1] Luther, dans une de ses préfaces.
[2] Bref à l'archevêque de Gnesen.

profonde douleur quand nous avons eu connaissance du funeste projet, comme il n'en fut jamais conçu auparavant, de répandre partout les très-saints livres de la Bible dans de nouvelles traductions faites contrairement aux règles salutaires de l'Église... Mais nous avons été saisi d'une affliction infiniment plus grande encore, quand nous avons parcouru certaines lettres dans lesquelles tu exhortes le peuple à acheter ces nouvelles versions, à les accepter quand elles lui sont offertes gratuitement, à les étudier avec attention. Rien, certes, ne pouvait nous arriver de plus douloureux,... etc. [1]. » — Qu'ajouter à ces lignes? Quand nous aurions donné à un rhéteur la tâche de rédiger un écrit diamétralement contraire à nos citations de tout à l'heure, s'en serait-il mieux tiré? Autres temps, autres lois, nous dira-t-on. Cela est vrai; — nous ne prétendons pas que tout ce qui était bon il y a quinze ou seize siècles soit nécessairement bon aujourd'hui. Mais, entre l'opinion des Pères et celle du pape dans ces deux brefs, il y a un abîme que quinze cents ans, que quinze mille ans ne sauraient avoir creusé, pour peu que les principes fussent restés les mêmes. Et que signifient ces mots : « Ce funeste projet, *comme il n'en fut jamais conçu auparavant?* » Oui, sans doute, les sociétés bibliques ne datent pas d'avant l'imprimerie; mais quand Chrysostôme disait : « Lisez, lisez l'Écriture dans vos maisons, » quand d'autres se plaisaient à énumérer, comme font aujourd'hui les sociétés bibliques, le nombre des langues en lesquelles la Bible avait été traduite, — à qui fera-t-on croire qu'ils n'eussent pas béni Dieu d'une

[1] Bref à l'archevêque de Mohilew.

institution ayant pour but de la déposer, si possible, dans toutes les maisons de l'univers ?

En 1824, à l'occasion du jubilé annoncé pour 1825, nouvel assaut au livre dont Luther s'était appuyé pour dire, juste trois cents ans avant cette époque : « Nous savons, Dieu merci, que ceux qui croient à l'Evangile ont, à toute heure, un jubilé [1]. » — « Plusieurs de nos prédécesseurs, dit Léon XII, ont fait des lois pour détourner ce fléau (les sociétés bibliques). De notre temps, Pie VII, d'heureuse mémoire, a envoyé deux brefs... Dans ces brefs, on trouve des témoignages tirés, soit de la sainte Écriture, soit de la Tradition, pour montrer combien cette invention subtile est nuisible à la foi et à la morale. » Ces témoignages « *tirés de la Tradition, de l'Écriture,* » — nous n'avons pas besoin, après tout ce qui précède, de dire à quels sophismes, à quels abus d'idées et de mots il avait fallu recourir pour les trouver. Le pape ne les reproduit pas. « Et nous aussi, poursuit-il, pour nous acquitter de notre devoir apostolique, nous vous exhortons à éloigner vos troupeaux de ces pâturages mortels. » *Pâturages mortels !* La Bible ! Et s'il le dit, c'est en vertu « *de son devoir apostolique !...* » O papes ! à défaut de la pudeur des idées, il faudrait au moins conserver celle des mots, et ne pas affronter, de gaieté de cœur, des contrastes aussi scandaleusement écrasants.

Grégoire XVI entra aussi dans la lice [2]. Plus modérée dans les termes, la bulle est encore plus injuste dans ses attaques, encore plus sévère dans ses dispositions. Les protestants y sont formellement accusés

[1] *Sur la bulle du jubilé.* 1525.
[2] Mai 1844.

d'altérer la Bible; le pape se refuse positivement à croire qu'ils puissent avoir une autre intention que celle de bouleverser l'Église et de perdre les âmes; c'est dans cette bulle, enfin, que se trouve l'étrange falsification dont nous avons parlé. Puis : « A vous donc, dit-il aux évêques, à vous d'ôter des mains des fidèles la Bible traduite en langue vulgaire, » c'est-à-dire, en définitive, « à vous de leur ôter la Bible, » car on ne voit pas quelle différence il y a entre une Bible française pour qui parle français, et une Bible latine pour qui sait le latin.

Dira-t-on, en effet, que la connaissance du latin suppose un certain degré d'instruction, grâce auquel la Bible est moins dangereuse? Écoutons Alexandre VII[1]: « A moins que, dans toutes leurs pensées... ceux qui s'appliquent aux lettres n'adhèrent immuablement à toutes les décisions du Saint-Siége... — plus l'esprit a de pénétration et de force, plus il est entraîné hors du vrai chemin. » Mais qui risque le plus de ne pas « adhérer immuablement aux décisions du Saint-Siége, » si ce n'est ceux mêmes à qui on sera forcé, puisqu'ils sont instruits, de ne pas refuser ce qu'on refuse au vulgaire? C'est donc à eux que devrait tout particulièrement s'appliquer la loi. Si Rome osait être conséquente, ils y seraient les premiers désignés.

Et qu'on ne nous réponde pas en citant ceux que de hautes lumières n'ont pas empêchés d'être et de rester catholiques, tout en lisant, en étudiant la Bible. Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser de leur prétendue soumission aux décrets de leur Église; notons seule-

[1] Lettre à l'université de Louvain, 1665.

ment, pour rester dans notre sujet, que si ces grands hommes étaient ou paraissaient catholiques sur divers points, il y en avait certainement un sur lequel ils l'étaient peu et s'inquiétaient peu de le paraître : c'était la lecture même du livre qu'ils aimaient et admiraient tant. Était-il bien catholique, Pascal, lorsque, contrairement à tant de décisions papales, il disait[1] : « Mahomet s'est établi en défendant de lire, et Jésus-Christ en ordonnant de lire ? » Ce livre qu'on proscrit, les hommes de Port-Royal n'en parlaient pas autrement que les anciens Pères, pas autrement que Luther. Ils voulaient le voir entre les mains de tout le monde ; il ne leur a manqué, en vérité, que de fonder une société biblique. De là la version de Sacy ; de là ces hardies paroles, condamnées à Rome en 1713[2] : « Il est utile et nécessaire en tout temps, en tout lieu, et *à toute espèce de personnes*, de lire l'Écriture sainte. » Comment les jansénistes entendaient concilier cette idée avec le décret de Trente, — c'est ce que nous n'essayerons pas d'expliquer ; en tout cas, ce serait encore plus facile que de comprendre comment Clément XI osait appeler « fausses, captieuses, scandaleuses, impies, blasphématoires..., etc.,[3] » des assertions qu'on lui eût montrées mot à mot dans les écrits de vingt Pères. Mais il est consolant de voir renouer par de pareils hommes, cent cinquante ans après que le concile l'eut brisée, cette longue chaîne de témoignages en faveur de la Bible laissée à tous et lue par tous. C'est que, au risque d'être inconséquents, ils mettaient la vérité avant l'Église ; et notre

[1] Pensées, art 12.
[2] Bulle *Unigenitus*.
[3] En tout, *dix-neuf* épithètes.

concile, au contraire, — nous le verrons presque toujours mettant l'Église avant la vérité. L'Église, le maintien de l'Église, voilà, dans toutes les discussions et dans tous les décrets, l'idée fixe, l'*ultima ratio* de presque tous les évêques. « Y a-t-il un Dieu ? » disait une grande dame du siècle passé à un jeune abbé libertin. « Certainement, dit celui-ci, puisque je suis abbé. » — Cet argument, qui n'était là qu'un impie quolibet, vous le retrouvez, plus grave, au fond de toutes les décisions romaines. La Tradition sera-t-elle égale aux Écritures ? — Certainement, puisque l'Église s'y appuie également. Les livres apocryphes seront-ils canoniques ? — Certainement, puisque l'Église les emploie comme tels. La Vulgate sera-t-elle le seul texte officiel et inattaquable ? — Certainement, puisque de nouvelles traductions pourraient ébranler l'Église et inquiéter ses docteurs. La libre interprétation des Saints-Livres sera-t-elle interdite ? — Certainement, car c'est de là que la Réforme est née. Et il n'y a guère plus de vingt ans qu'un cardinal disait encore naïvement à Lamennais : « Avec votre liberté, que deviendrait l'inquisition ? » Toujours le même système. « Cela est, donc cela doit être. L'inquisition existe ; donc ce qui lui serait contraire ne doit pas exister. » Toujours le lit de Procuste ; à cela près que celui-ci, en coupant les jambes aux gens, ne cherchait pas à leur persuader qu'il ne leur fît aucun tort, tandis qu'aujourd'hui le catholicisme, partout où il n'est pas le maître, fait sonner plus haut que personne les droits de la conscience et de la raison. A l'entendre, il est prêt à reconnaître et à sanctionner toutes les libertés conquises, depuis trois siècles, dans les états les plus libres. Mais, quand il le voudrait, — ce que contredit

positivement sa conduite partout où il règne, — le pourrait-il? Dépendrait-il de lui de renier les lois où il a prêché le contraire, et cela, non pas temporairement, mais en vertu de principes qu'il déclarait immuables, éternels? En fait de promesses, qui croirons-nous? *La Gazette de France*, ou le concile de Trente? Un abbé quelconque, prêchant une liberté sans bornes, ou le pape Grégoire XVI appelant la liberté de conscience « une maxime absurde, un délire [1], » et la liberté de la presse « une liberté monstrueuse, qu'on ne saurait assez détester, assez exsécrer [2]? » Oublierons-nous qu'en 1804, un des premiers motifs du refus que faisait le pape de venir sacrer Napoléon, c'était que le serment du sacre mentionnait la liberté des cultes? Oublierons-nous qu'en 1832, le fameux cardinal Pacca, premier ministre du pape, écrivait : « Si, dans certaines circonstances, la prudence exige de les tolérer (la liberté des cultes et la liberté de la presse), comme on tolère un moindre mal, de telles doctrines ne sauraient jamais être présentées par un catholique comme un bien, ou comme une chose désirable? » Voilà qui est franc, au moins; et ce qui ne l'est guère, par conséquent, c'est qu'en présence de déclarations semblables il se fasse encore des livres, des prédications, des journaux, où le nom du catholicisme se mêle aux plus larges idées de tolérance et d'émancipation.

Défions-nous de ce prétendu catholicisme, qui n'est ni celui des conciles ni celui des papes, et qui ne pourrait régner deux jours sans redevenir forcément ce que

[1] Lettre encyclique de 1832.

[2] *Libertas illa teterrima, ac nunquam satis exsecranda ac detestabilis.*

le catholicisme a toujours été, ce qu'il est partout où il le peut, ce qu'il déclare, quand il l'ose, vouloir être à toujours. Mais comment seraient-ils si scrupuleux dans leurs promesses, ces hommes qui le sont si peu même en parlant du passé? Il n'y a pas longtemps qu'il a été dit à Paris, en chaire, à Notre-Dame, devant des milliers d'auditeurs, que l'Église romaine n'a jamais eu recours à la violence, ni pour s'étendre ni pour se conserver. Il n'y a pas longtemps qu'un concile provincial, celui de Tours, a osé donner à cette assertion la forme d'un décret, enjoignant aux professeurs d'histoire de la développer dans leurs leçons. Il n'y a pas longtemps qu'une brochure catholique, publiée *à Genève*, contenait ces mots : « L'inquisition ne força jamais personne à embrasser le catholicisme... L'inquisition n'a jamais puni que les révolutionnaires en armes... Jamais elle ne pénétra dans le for de la conscience pour dire aux gens : Que croyez-vous? » — Réfuter sérieusement de pareilles assertions, ce serait presque aussi étrange que de les avoir écrites; mais ces travestissements du passé sont ce qui peut le mieux donner aux moins défiants, pour peu qu'ils ne soient pas incurablement aveugles, la mesure de ce que valent les engagements pris pour l'avenir.

Il y a d'ailleurs une autre thèse qui, pour dénoter moins de mauvaise foi, n'en est ni moins fausse ni moins étrange. Ce qu'on reprochait le plus au catholicisme, ce que tous les hommes de bonne foi, même très catholiques par leurs croyances, avaient fini par lui reprocher aussi, savoir son intolérance, son despotisme, ses épouvantables persécutions d'une époque qui n'est pas loin, — voilà qu'on s'est mis à l'attribuer, non à lui, mais, au contraire, à son affaiblissement. C'est la thèse actuelle

des catholiques soi-disant libéraux ; c'était, en particulier, celle que Lamennais et ses disciples développaient dans leur journal *l'Avenir*, quand Rome leur ferma la bouche. Trois ans plus tard, dans ses *Affaires de Rome*, Lamennais y revient encore. Profondément détaché, comme la suite l'a prouvé, non-seulement de la discipline romaine, mais du catholicisme, il ne peut se résoudre à abandonner son ancien sophisme. Si le pape, dans cette fameuse Encyclique de 1832, a condamné en bloc et la liberté politique, et la liberté civile, et la liberté des cultes, et la liberté de la presse, — l'auteur ne veut voir là « qu'un triste dépérissement de l'esprit catholique. » Donc, n'est-ce pas ? — écrivions-nous en 1846, — si *l'esprit catholique* était dans toute sa force, si le pape et sa cour n'étaient sous le joug de l'Autriche, il n'aurait rien de plus pressé que de donner à son peuple toutes les libertés qu'il exsécrait en 1832 ? — Vous ne le croyez, au fond, pas plus que nous, et, sous cette forme, vous n'oseriez l'affirmer ; mais comme vous ne pouvez songer à faire accepter des hommes du jour ni votre papauté telle qu'elle est, ni votre catholicisme tel qu'il a toujours été, il faut bien trouver un moyen d'associer tout cela, tant bien que mal, aux idées et aux instincts de l'époque. Ainsi, parmi ces hommes que notre premier mouvement serait d'accuser de mensonge, il y en a de sincères. Attachés à la fois au passé et au présent, aux croyances de leur église et aux idées libérales de leur temps, ils ne peuvent se résigner, en dépit des actes les plus clairs et des déclarations les plus formelles, à croire à un pareil abîme entre Rome et le siècle. Ils voient dans l'avenir la papauté, mieux informée, tendant la main à tout ce qu'il y a de raisonnable et de bon dans les idées

qu'elle a abhorrées jusqu'ici ; mais comme ils n'oseraient la montrer se contredisant, ce ne sera, selon eux, qu'un retour aux vrais et éternels principes du catholicisme et de l'Église. Consolante fiction... qui n'a été nulle part plus mal reçue qu'à Rome, ni plus vivement repoussée que par le pouvoir qui devait, disait-on, la réaliser.

Voilà, disons-nous, ce que nous écrivions en 1846. Dans une note écrite à la mort de Grégoire XVI et tandis que tout retentissait des louanges de Pie IX, nous demandions si le nouveau pape nous ferait modifier ces réflexions, et nous disions : « Qu'il le veuille, c'est possible ; qu'il le puisse, nous ne le pensons pas. » — Les événements ont montré si nous avions tort de croire peu à la possibilité d'une alliance entre le pouvoir papal et les libertés modernes. Et si Pie IX, en politique, a fait au moins quelques tentatives louables, il n'a été, en religion, que le continuateur des autres papes, le scrupuleux héritier de leur horreur pour la Bible. Son encyclique de 1849 appelle « ennemis de l'Eglise et *de la société humaine* » ceux qui « ne rougissent pas de la répandre. » Les évêques doivent inviter les fidèles « à fuir avec horreur cette lecture empoisonnée. »

X

Nous voilà, ce semble, bien loin de Trente ; mais nous n'en sommes réellement pas sortis. Ce ne serait pas faire l'histoire d'une loi, que de ne pas la suivre dans les effets qu'elle a eus.

Les principes votés, il s'agissait de voir sous quelle forme on les rédigerait.

Or, il était d'usage que les décrets des conciles fussent ou ne fussent pas accompagnés d'anathèmes, selon que l'infraction était réputée hérésie ou simple désobéissance. L'anathème est comme le sceau auquel les fidèles reconnaissent qu'un article est de foi, et qu'il y aura crime à le nier ou à le mettre en doute.

Il y aurait, avant tout, plus d'une remarque à faire sur cette manière de sceller et de sanctionner tout ce qu'on prétend être de foi.

Que signifie une malédiction attachée à l'admission ou à la non-admission d'un dogme? — Quand il s'agit d'un acte, à la bonne heure. « *Maudit soit* qui aura frappé son père. *Maudit soit* qui aura sciemment fait pécher son frère. » Encore ne faudrait-il pas en abuser; ce serait bientôt peu chrétien. Mais une idée, un dogme, comme il n'est pas directement en notre pouvoir d'y croire ou de n'y pas croire, il ne peut y avoir de coupable, dans ces affaires, que la négligence qu'on aura mise à s'instruire. Or, dans l'Eglise romaine, il n'y a pas lieu à être négligent : tout ce que vous avez à croire, on vous le présente, on vous l'impose. Quand donc on vous anathématise pour ne pas croire, c'est bien sur la non-acceptation d'une idée, c'est-à-dire sur un fait indépendant de votre volonté, que tombe la malédiction. « Croyez ceci, vous dit-on. — En mon âme et conscience, répondez-vous, je ne le puis. — Eh bien, soyez maudit! » — Voilà l'exacte traduction de tout décret de foi accompagné d'anathème. Ou c'est cela, ou ce n'est rien, rien qu'un grand mot pour épouvanter les simples.

Ce mot, Rome l'entendait et l'avait toujours fait en-

tendre dans le plus effrayant des sens dont il est susceptible. *Anathème,* chez les Grecs, signifiait originairement *déposé dans un temple, consacré à un dieu;* plus tard, ce fut *consacré aux dieux infernaux,* et, par conséquent, *maudit.* En passant dans le christianisme, ce dernier sens se trouva encore aggravé par l'idée d'un enfer bien plus terrible que celui des païens. Être anathème, c'était être damné, et damné pour l'éternité.

Dira-t-on que saint Paul a employé cette expression? En effet : « Si quelqu'un annonce un autre Evangile, qu'il soit anathème[1]. » Mais outre que cette formule, encore toute païenne, ne pouvait avoir sous sa plume un sens bien précis, — autre chose est de maudire, en général, celui qui annonce *un autre Évangile,* ou d'attacher cette effrayante sanction à chacun des points de détail dont on prétendra que se compose la foi. Puis, ce qu'a fait un apôtre dirigé par le Saint-Esprit, l'Église a-t-elle nécessairement le droit de le faire? Toute objection contre son infaillibilité, — et nous avons vu s'il y en a peu, — est une objection au droit d'anathème.

XI

Au moment d'exercer ce droit redoutable, le concile hésita. Non qu'il ne s'en crût en pleine possession ; mais les quatre décrets qu'on venait de faire[2] étaient de nature assez diverse pour qu'on se demandât s'il convenait

[1] Ép. aux Galates, I, 9.

[2] Tradition, apocryphes, Vulgate, interprétation des Écritures.

de les placer sur la même ligne et d'y ajouter la même sanction. Les docteurs consultés ne s'entendaient pas. Ils renvoyèrent la question aux évêques, et les évêques s'entendaient encore moins. Singulier spectacle que celui d'un conseil dirigé d'en haut pour régler la foi, et qui, après avoir prononcé sur quatre points, ne sait pas même bien s'il a fait des décrets de foi ou de simples décrets disciplinaires !

On vit d'abord se dessiner deux partis, l'un qui voulait quatre anathèmes, l'autre qui demandait qu'on n'en mît point. On objectait à ceux-ci que le concile aurait l'air de n'avoir point fait d'articles de foi, ou de ne s'être pas cru le pouvoir d'en faire ; à ceux-là, qu'il serait bien dur d'envelopper dans la même condamnation un incrédule qui rejetterait la Bible et un savant qui rejetterait la Vulgate. Après de longs pourparlers, on prit un milieu, et voici ce qu'on décida.

Sur le premier point, anathème.—Anathème donc à qui en appellera de la Tradition à l'Écriture, de la révélation falsifiée, ou tout au moins *falsifiable*, à la révélation restée intacte.

Sur le second point, anathème encore.—Anathème donc à qui niera la canonicité d'un des livres qui ont passé deux mille ans pour apocryphes, et que nul docteur, jusque-là, même parmi ceux qui les acceptaient, n'avait placés sur le même rang que les autres.

Sur le troisième et le quatrième point (Vulgate et Interprétation des Écritures), simple défense ; mais défense, comme nous l'avons vu, formelle, absolue. Que personne, sous aucun prétexte, ne rejette la Vulgate ; que personne ne s'avise d'interpréter l'Écriture « contre le sens qu'a tenu et tient l'Église, *ou contre l'accord*

unanime des Pères[1]; » cet accord *unanime* qui, soit dit en passant, ne va guère au delà de l'existence de Dieu[2].

Défense encore, ce qui était sage, d'employer les paroles de l'Écriture à des plaisanteries, à des sortiléges, à des flatteries envers les princes, etc. Défense, enfin, de rien publier sur la religion sans le consentement et l'approbation des évêques. Ceci, c'était la conséquence naturelle de tout le reste, mais avec empiétement sur les droits de l'autorité civile, car il était question d'amendes à infliger aux contrevenants. Aussi cet article ne fut-il jamais admis que dans les états du pape. Les gouvernements les plus éloignés de vouloir établir chez eux la liberté de la presse n'ont pas reconnu à l'Église le droit de les en empêcher.

XII

Tout était donc prêt pour la session, et les légats, cependant, n'étaient pas sans crainte. La plupart des décisions prises n'avaient pas été unanimes. On avait eu des minorités inquiétantes, qui, même après le vote, n'avaient nullement eu l'air de croire que la voix de la majorité fût la voix de Dieu. L'évêque de Chioggia, Na-

[1] Aut etiam contra unanimem consensum Patrum.

[2] Nous renvoyons, quant à ce dernier sujet, à l'écrit récent d'un prêtre sorti de l'Église romaine, M. Trivier, de Dijon. Il y a un curieux chapitre sur les perplexités de qui se mettrait sérieusement à chercher, dans les *deux cents* volumes in-4° de la collection des Pères, ce qu'il aura à croire sur quelque point que ce soit.

clantus, était allé jusqu'à traiter d'impie l'idée d'égaler la Tradition à l'Ecriture.

Dans une dernière assemblée préparatoire, le cardinal Del Monte fit un discours dans lequel, après force louanges à la sagesse et à la science des Pères, il insistait adroitement sur la nécessité de n'avoir, dans la séance publique, qu'un cœur, qu'une âme, et surtout qu'une voix. Comme on ne s'y fiait pas encore, le cardinal de Sainte-Croix appela en particulier ceux qui s'étaient montrés les moins dociles sur l'article de la Vulgate, et les conjura de nouveau de ne pas troubler, par un imprudent véto, l'harmonie imposante de la votation publique.

La session eut donc lieu le 8 avril 1546. Il s'y trouva cinq cardinaux et quarante-huit prélats. Les exhortations des légats n'avaient pas été vaines; aucune protestation n'eut lieu. Seulement, au lieu de répondre : *J'approuve* (*placet*), l'évêque de Chioggia répondit : *J'obéirai.* Un autre évêque renouvela, mais par écrit, la demande que l'on joignît aux titres du concile celui de *Représentant l'Église universelle.* Deux autres, enfin, déclarèrent qu'ils ne demandaient pas, pour le moment, l'adoption de ce titre, mais pourvu qu'il demeurât entendu que le concile le prendrait quand bon lui semblerait.

Malgré l'heureuse issue de la séance publique et l'incontestable légalité des décrets ainsi admis, on était assez effrayé d'avoir tranché du premier coup tant de questions si controversées et si graves ; on ne savait trop, en particulier, si le pape n'en serait pas effrayé aussi. En lui envoyant les décrets, ses légats ne lui cachèrent pas qu'ils étaient loin d'avoir une confiance entière en la

solidité de ce qu'on venait de bâtir; ils l'engageaient presque à différer, de peur de se compromettre, la confirmation et la publication de ces premiers actes. Mais le pape n'était pas homme à s'inquiéter pour si peu. Les décrets lui convenaient : c'était assez. D'ailleurs, ce qui pouvait leur manquer d'autorité, n'allait-il pas le leur donner en les confirmant? — Il les confirma donc, et tout fut dit.

Tout était dit, en effet, au point de vue romain, puisqu'il n'y a rien au-dessus d'un concile général approuvé par un pape. — En réalité, qu'avait-on gagné?

Pour le présent, rien. — On avait donné aux protestants le spectacle des nombreuses incertitudes au sein desquelles vacillaient les bases mêmes de la foi qu'on prétendait leur imposer; on s'était heurté, dès l'entrée, à des questions où il avait fallu laisser voir que la tradition même était pour eux; on avait prononcé, enfin, sur deux points, peut-être sur trois, dans un sens qui n'avait encore été celui d'aucune université, d'aucun théologien de quelque valeur.

Pour l'avenir, beaucoup. — « La fortune aide ceux qui osent, » disaient les anciens; et ce n'est pas moins vrai dans le monde des idées que dans celui de la politique ou des armes. Tout principe hardiment posé, tout enseignement qui se fixe, acquiert, par là même, une autorité presque indépendante de la solidité ou de la fragilité des bases. Dans une déroute, qu'un seul homme s'arrête, et il pourra arriver que tous s'arrêtent. Dans un ruisseau qui charrie une foule de corps incohérents, qu'un seul se fixe, et vous avez une île qui durera peut-être plus que les anciens bords du ruisseau. Ainsi s'est faite, ainsi continue à se faire la foi romaine. Jusqu'en

1546, quoiqu'un certain nombre de points parussent fixés, ce n'était encore, en réalité, qu'un grand fleuve où nageaient les éléments du terrain futur. Qu'un seul s'arrêtât, ne fût-ce qu'un brin d'herbe, et tout était fait. Mais ce brin d'herbe, où le prendre? A quoi accrocher, qu'on nous pardonne ce mot, l'idée de l'égalité de la Tradition et de l'Écriture? Car c'était nécessairement par là qu'il fallait commencer, et, tant que ce point aurait flotté, on n'aurait jamais eu qu'une île flottante. A quoi? Le concile ne l'a pas dit, et il aurait été bien en peine de le dire. Il a supposé la chose admise, démontrée, incontestable... La génération contemporaine a douté et s'est tue; la suivante a cru..... Mais la question, l'éternelle question, c'est de savoir si un homme de sens peut sérieusement admettre, sur la foi du concile, ce que les présidents mêmes du concile n'admettaient qu'en tremblant et tout pâles de leur audace.

XIII

Cependant, malgré la proclamation solennelle qu'on en avait faite à Trente, le pape venait d'ordonner la publication des décrets comme si elle eût été encore à faire, et que, sans son concours, elle ne signifiât rien.

Nous avons dit ailleurs combien cette position était fausse. Nous avons fait observer que, quoi qu'on fasse pour éluder la question, elle présente, si nous nous transportons à l'époque de la tenue du concile, des difficultés insolubles. Ce qu'on redoutait le plus, c'était

d'être amené à s'expliquer. Le pape eût tremblé à l'idée de provoquer des manifestations comme celles de Bâle et de Constance, où on avait déclaré pouvoir se passer de la sanction pontificale ; le concile, de son côté, ne se souciait ni de rompre avec le pape, car l'Église avait plus que jamais besoin d'un chef, ni de se soumettre ostensiblement à ce chef, car c'eût été renoncer à toute influence hors d'Italie. De là le compromis tacite qui allait unir Rome et Trente. Les gens qui, au fond, s'entendent le moins, sont souvent ceux qui s'entendent le mieux en apparence. Un ami avec qui vous êtes généralement d'accord, vous ne craignez pas de le quereller sur quelques points ; une personne dont vous vous sentez séparé par des dissentiments profonds, vous évitez de toucher à ce qui pourrait lui déplaire, et rien n'empêche, à l'extérieur, qu'on ne vous croie amis intimes. Pour plus de précaution, le pape ordonna aux légats de lui communiquer, avant la votation définitive, tous les projets de décrets, ou, pour mieux dire, tous les amendements discutés dans l'assemblée, car les projets eux-mêmes devaient venir de Rome. Les légats, autant que possible, ne laisseraient voter qu'après que le pape aurait répondu ; ce serait à eux d'empêcher qu'on votât rien de contraire à ses vues, et, de cette manière, tout conflit serait évité. Bien entendu, d'ailleurs, que l'arrangement resterait secret, et que les décrets seraient censés ne partir pour Rome qu'après la session dans laquelle on les aurait promulgués. Dût-on ne sauver que les apparences, c'était beaucoup, c'était tout.

Mais il y avait aussi des choses dans lesquelles on ne pouvait plus les sauver. L'empereur restait à l'écart. Son silence, ses paroles, tout était affront pour le pape.

D'abord, pas un évêque allemand n'était à Trente, et l'on ne pouvait douter que leur absence ne tînt à des ordres secrets. Les procureurs de l'archevêque de Mayence n'étaient restés que quelques semaines; l'évêque d'Augsbourg en avait envoyé un, mais c'était un Savoyard. On avait préparé pour la session du 8 avril une sommation très-sévère aux évêques absents, particulièrement à ceux « que l'on voyait des fenêtres de Trente, » dit Pallavicini, c'est-à-dire aux Allemands, dont plusieurs n'étaient, en effet, qu'à quelques lieues du concile; mais l'empereur s'en était offensé, et le décret, quoique voté, avait dû être omis. Charles-Quint se ménageait donc évidemment la possibilité de ne pas reconnaître le concile, et il n'y avait pas plus à compter sur ses prélats que sur lui.

Ce fut bien pis quand on le vit continuer à traiter en archevêque et en prince ce même électeur de Cologne que le pape avait cité à Rome, puis excommunié. La sentence n'était cependant rien moins que secrète. Elle avait été solennellement publiée à Rome, et dans les termes les plus forts. Les sujets du prince-archevêque étaient déliés du serment de fidélité; ses droits et son titre étaient donnés à son coadjuteur, Adolphe de Schawenbourg. C'eût été à l'empereur d'exécuter l'arrêt; mais Hermann, quoique luthérien ou presque luthérien, lui était resté fidèle, et il ne voulait pas le forcer d'aller grossir les rangs de la confédération protestante. Paul III eut beau demander et presser, l'empereur resta sourd. Ce fut Hermann qui céda, mais sans paraître obéir; il quitta Cologne et se démit, comme de son plein gré. Du reste, nous n'approuvons pas ce que disaient les protestants d'Allemagne, que le pape, un concile

étant assemblé, ne pouvait condamner personne sur des points non encore votés par le concile. Le pape était incontestablement dans son droit; et nous avons vu avec peine, soit dit en passant, que la plupart des prêtres convertis de nos jours au protestantisme se soient livrés à des récriminations de ce genre. Ils avouent qu'ils n'étaient plus catholiques, et ils crient au despotisme parce qu'on les a destitués. Les évêques n'ont fait que leur devoir. Déclarez la guerre à l'Église, à la bonne heure; mais que ce soient des combats, non des chicanes.

XIV

La cinquième session avait été fixée au 17 juin. Il s'agissait de s'y préparer.

Alors recommencèrent les disputes sur le choix des sujets. Les légats avaient ordre de faire en sorte qu'on s'occupât du Péché Originel; l'ambassadeur de Charles-Quint[1], soutenu de quelques évêques qu'on appelait *les Allemands*, bien qu'ils fussent tous Espagnols ou Italiens[2], insistait de nouveau pour qu'on s'en tînt aux sujets de réformation. Quant à l'arrêté pris de mener de front les deux choses, ces prélats faisaient observer qu'en le sollicitant ils avaient surtout eu pour but d'empêcher qu'on ne s'en tînt aux questions de foi; point de sessions, par conséquent, sans décrets disciplinaires,

[1] François de Tolède, qui venait de succéder à Diégo de Mendoza.

[2] Des États de l'empereur en Italie.

mais rien n'obligeait d'y mêler des décrets de dogme. Sophisme, assurément, mais l'empereur était derrière. Après beaucoup de détours, les légats furent obligés de laisser voir encore une fois le fond de leurs instructions : ils déclarèrent la volonté du pape, mais en offrant de lui en écrire de nouveau.

On accepta, et, en attendant la réponse, on s'occupa de quelques règlements intérieurs. On arrêta qu'il y aurait trois sortes de congrégations : les unes, où l'on entendrait les théologiens sur le dogme; les autres, où les docteurs en droit canon discuteraient les questions de discipline; les autres, enfin, où les évêques seuls seraient admis, et où se rédigeraient les décrets.

Cela fait, le pape ne se pressant pas de répondre, on reprit un point important qui avait plusieurs fois été touché dans les travaux de la quatrième session, savoir l'enseignement religieux, et, en particulier, la prédication.

La question était épineuse. Ne l'étaient-elles pas toutes? Nous n'en trouverons presque aucune où Rome n'eût à tenir la balance entre des ambitions et des intérêts opposés, mais également nécessaires à l'existence et à la consolidation de son empire.

Dans le cas actuel, c'étaient, d'un côté, les évêques, de l'autre, les moines; les évêques, chargés en droit de tout ce qui avait rapport à l'instruction religieuse; les moines, chargés en fait et depuis plus de trois siècles des prédications et des catéchismes. Les évêques ne demandaient pas qu'on les leur ôtât, mais voulaient redevenir maîtres de les leur confier. Les ordres religieux ne relevant que du pape, l'autorité épiscopale avait constamment à souffrir des empiétements de ces hommes

qui pouvaient s'implanter, de par le pape, au milieu d'un diocèse, prêchant, confessant, s'emparant de l'esprit et du cœur des peuples. C'était comme un second réseau jeté par-dessus celui de la hiérarchie, et dans lequel la hiérarchie elle-même était enveloppée. « Les moines, disait Luther, ce sont les meilleurs oiseleurs du pape. » Et comme Henri VIII, dans les premiers commencements de sa réforme, paraissait disposé à les conserver : « C'est comme s'il n'avait rien fait, dit l'ancien moine. Il tourmente le corps de la papauté, mais il en conserve l'âme. » Et c'était en effet pour les évêques un perpétuel sujet de déplaisirs, de luttes, de dégoûts.

Ce fut donc avec beaucoup de vivacité qu'on s'éleva, dans le concile, contre les prétentions et les intrigues des moines; mais la défense ne fut pas moins vive que l'attaque. Comme il y avait, parmi les théologiens, des représentants de tous les Ordres, ils parlèrent, ils écrivirent, et l'épiscopat fut forcé d'entendre de dures vérités. Ils prouvèrent que, s'ils s'étaient emparés des chaires, c'était qu'ils les avaient trouvées vides, vu que les évêques et les curés avaient totalement abandonné la prédication; ils montrèrent que les bulles papales, en vertu desquelles ils enseignaient et prêchaient, n'avaient été généralement octroyées qu'en vue de besoins positifs, incontestables. Les papes, il est vrai, avaient souvent laissé voir qu'ils ne demandaient pas mieux, et que le désir d'instruire les peuples n'était ni leur seul ni même leur principal motif[1]; mais les moines, au

[1] Voir saint Bernard, *De consideratione*. Ailleurs, il s'élève avec force contre l'indépendance des moines. « O liberté plus servile que l'esclavage! Je ne veux point d'une liberté qui m'impose le joug avilissant de l'orgueil! »

fond, avaient raison, et cette discussion vint pleinement à l'appui d'un des plus grands reproches que les protestants faisaient à l'Église. Ils l'accusaient d'avoir laissé périr, dans tout le clergé ayant charge d'âmes, l'habitude d'instruire et de prêcher; et il leur était facile de montrer, soit par l'Écriture, soit par l'histoire, combien cette négligence était contraire aux lois et à la pratique des premiers siècles. Qu'on voie, d'après les épîtres de saint Paul, si un pasteur, si un évêque n'est pas, avant tout, un prédicateur. Rome en avait fait un prêtre, dans le sens païen de ce mot, dans le sens hébreu, tout au plus, un sacrificateur, un lévite, un ordonnateur de cérémonies. Il y a eu, à cet égard, certaines améliorations; encore n'est-ce pas dans les pays où le catholicisme domine sans contrôle; mais, au seizième siècle, ce reproche embrassait la presque totalité du clergé.

Il aurait donc fallu, avant d'attaquer les moines prêcheurs, se mettre en état de se passer d'eux. D'ailleurs, leurs priviléges ayant émané des papes, on sentait que le pape seul pouvait y toucher; la moindre décision contraire eût été un empiétement sur ses droits, et eût conduit à la vérification de ces droits mêmes, c'est-à-dire au plus dangereux des procès. Plus il était incontestable qu'un pape du sixième siècle n'aurait pas eu l'idée d'envoyer dans un diocèse des gens qui dussent être indépendants de l'évêque, plus il eût été imprudent de le déclarer par un vote, car c'eût été ouvrir la porte à l'examen historique de tous les droits, et il y en avait beaucoup dont les évêques les plus indépendants ne voulaient pas plus que le pape qu'on entamât la vérification. Ainsi, les uns par dévouement, les autres par nécessité

ou par raison, tous s'accordèrent à penser qu'on ne pouvait rien faire, sur ce point, sans son autorisation.

Il déclara, en effet, que les priviléges des moines ne regardaient pas le concile ; mais, son droit réservé, il autorisa les légats à accorder aux évêques tous les dédommagements qui n'iraient pas à ébranler ce principe. On en trouva deux : l'un, qu'aucun religieux ne pourrait prêcher, sans la permission de l'évêque, hors des couvents de son ordre ; l'autre, qu'il y aurait dans chaque cathédrale un docteur en théologie, nommé et dirigé par l'évêque. On décréta aussi d'en avoir un dans les principaux monastères ; mais on ne savait trop quel droit l'évêque pourrait exercer sur lui sans attenter à l'indépendance de l'Ordre. On imagina donc de le mettre sous la surveillance de l'évêque, agissant non comme évêque du lieu, mais comme délégué du pape ; distinction qui, comme nous le verrons, fut d'un grand secours dans la suite. C'était ce qu'il y avait de mieux pour rendre aux évêques, sans toucher aux droits du pape, une partie de ceux dont le Saint-Siége les avait dépouillés ; mais nous verrons aussi qu'ils ne se prêtèrent pas toujours de bonne grâce à recevoir comme une faveur ce qu'ils pouvaient réclamer comme un droit.

Au reste, les abbés eux-mêmes, si embarrassants pour les évêques, n'étaient pas plus qu'eux à l'abri des empiétements romains. En dépit du vœu d'obéissance, tout moine pouvait acheter l'intervention du pape, et échapper de fait à l'autorité de ses chefs. En 1517, quelques abbés d'Allemagne ayant défendu à leurs moines d'accepter les scandaleuses indulgences de Tetzel, celui-ci, en vertu d'une commission papale, leur envoyait de force des confesseurs chargés d'absoudre, même contre les rè-

gles de l'Ordre, tous ceux qui recourraient à eux. Ainsi, pourvu que tout se trouvât de plus en plus directement enchaîné au trône papal, Rome s'inquiétait peu de relâcher, dans les régions inférieures de l'Église, tous les liens de l'obéissance et de l'ordre.

XV

Les répliques des moines n'avaient pas été sans effet. Le décret sur la prédication débute par des règles que Luther eût signées. « Comme il n'est pas moins nécessaire de prêcher l'Évangile que de l'enseigner dans des écoles, et que même *c'est la fonction principale des évêques*[1], le saint concile ordonne que tous les évêques, archevêques, primats, et tous autres préposés à la conduite des églises, seront *tenus et obligés* de prêcher *eux-mêmes* le saint Évangile de Jésus-Christ. » Rien de mieux; mais jamais décret ne fut plus mal observé. Combien y a-t-il d'évêques qui prêchent? Le décret ajoute, il est vrai : « S'ils n'en sont légitimement empêchés. » A en juger d'après ce qui existe, il paraîtrait que c'est l'épiscopat même qui est considéré comme empêchement légitime. Mais, après cette solennelle déclaration que prêcher est *la principale fonction des évêques*, on devrait avoir au moins la bonne foi de ne pas tant reprocher au protestantisme que ce soit aussi la principale fonction de ses ministres.

Pendant ces discussions, Paul III avait réitéré ses

[1] Et hoc est præcipuum episcoporum munus.

premiers ordres. Il ne demandait plus, il exigeait qu'on abordât les dogmes, à commencer par le Péché Originel. Il fallut donc s'y mettre; mais les prélats du parti de l'empereur ne cherchaient même plus à dissimuler leur désir de reculer le plus possible le moment où les luthériens seraient désignés et condamnés. Plus on avançait, plus la question politique se dessinait nettement au premier rang. Avait-elle jamais cessé, devait-elle jamais cesser d'y être? Tout ce qu'on peut dire, c'est que, selon les circonstances, elle y était plus ou moins apparente, plus ou moins voilée.

Les légats, qui ne demandaient pas mieux, au contraire, que d'engager fortement la partie, afin qu'il n'y eût plus d'accord possible entre l'empereur et les protestants, les légats, disons-nous, avaient préparé une liste de neuf propositions à condamner. Ils avaient eu soin de ne prendre que celles contre lesquelles ils savaient qu'on serait unanimes; en quelques heures de délibération, tout serait fait. Alors, les impériaux changent de batterie. Ils demandent que l'on commence par établir la doctrine de l'Église sur le sujet en question; ils sentent qu'une fois la discussion engagée, on ne sera pas de longtemps en état de rédiger des décrets. Les légats le sentaient aussi; mais comment refuser?

En conséquence, quatre questions furent posées :

I. De quelle nature a été le péché d'Adam?

II. Dans quel sens doit-on dire qu'il passe à sa postérité?

III. Comment se transmet-il?

IV. Comment est-il effacé?

Avant d'aller plus loin, on voudra bien se rappeler que notre but ne saurait être d'étudier théologiquement

aucune des questions agitées dans le concile. Partout où nous n'aurons qu'à laisser parler l'Écriture, le bon sens, l'histoire, nous le ferons, comme nous l'avons déjà fait; partout où il faudrait entrer dans le dédale des opinions humaines, et choisir entre des idées également probables ou également improbables, nous nous tairons.

Or, rien de plus naturel que de chercher à s'assurer, d'après la Bible, s'il faut croire au Péché Originel, c'est-à-dire à une certaine transmission du péché d'Adam; mais, le fait admis, nous trouvons qu'il y a témérité, orgueil, folie, à prétendre l'analyser et l'expliquer. Le chrétien le plus disposé à y voir un dogme fondamental est obligé d'avouer, s'il raisonne, que c'est un des points où Dieu n'a évidemment pas voulu que notre regard allât jusqu'au fond.

Aussi les théologiens furent-ils loin d'être d'accord, même sur la première question. Plus claire, ce semble, que les trois autres, c'est peut-être la plus obscure. Que fut, en soi, le péché du premier homme? S'il nous était raconté comme un péché ordinaire, nous nous en figurerions assez bien la nature et la gravité. Ce fut, dirions-nous, curiosité, gourmandise, orgueil; et comme ces vices ne sont pas rares, nous déterminerions sans trop de peine à quel degré ils étaient coupables dans ce cas. Mais quand nous les voyons suivis de conséquences terribles, permanentes, entièrement hors de proportion, au point de vue humain, avec la gravité du crime, — il y a évidemment là une relation qui nous échappe et que Dieu seul connaît.

Sur la seconde et la troisième question, les théologiens ne disputèrent même pas, tant ils sentaient l'im-

possibilité de s'entendre. Unanimes à affirmer que le péché d'Adam a eu certaines conséquences pour sa postérité, comment auraient-ils espéré de l'être pour dire au juste en quoi elles consistent ? Leur circonspection n'allait pourtant pas jusqu'à se taire. Chacun avait son système, qui d'après Augustin, qui d'après Thomas, qui d'après Scot ; mais ils se bornèrent à dire chacun son avis, laissant aux évêques le soin de choisir et d'arranger.

Il n'y eut pas jusqu'à la quatrième question qui, examinée de près, ne devînt source d'embarras. On s'accordait à dire que le Péché Originel est effacé par le baptême ; mais une fois la porte ouverte aux *pourquoi*, aux *comment*, les obscurités venaient en foule. Dès que vous donnez au baptême une autre portée que celle d'un signe extérieur, constatant l'entrée dans l'Église et figurant, par l'eau, la purification de l'âme, — où vous arrêterez-vous? Vous voilà pris, en particulier, dans la question des enfants morts sans baptême, et, en dépit de votre raison, de votre sensibilité qui se révoltent, impossible de ne pas les déclarer exclus du salut.

On osa cependant ne pas s'en tenir tout à fait à l'opinion d'Augustin, qui, avec sa logique impitoyable, fait de ces enfants autant de damnés ; le docteur Ambroise Catharin alla jusqu'à demander que cette opinion fût déclarée hérétique. Condamner Augustin ! On recula ; mais une fois ces pauvres enfants hors de l'enfer, on ne savait où les mettre. Quelques théologiens cordeliers se hasardèrent à dire que leur séjour n'était pas sous la terre, comme celui des damnés, mais quelque part sur la terre, à l'air, au soleil ; quelques-uns les plaçaient dans une espèce de paradis terrestre, où ils s'occupaient

à raisonner sur les merveilles de la nature, mais sans penser ni pouvoir penser à Dieu. Catharin, qui s'était constitué leur patron, trouvait ce dernier avis encore trop dur : les anges et les saints, affirmait-il, vont constamment les visiter. Les théologiens jacobins proposaient un milieu qui, sans avoir été décrété, est devenu la doctrine ordinaire de l'Église. Selon eux, les enfants morts sans baptême résident entre le paradis et l'enfer; ils ne sont ni heureux ni malheureux, ni joyeux ni tristes. — Bref, on eût dit que le concile était appelé, non pas à dire où étaient ces enfants, mais à déterminer lui-même où on les mettrait, ce qu'on en ferait. Quel délire! Et n'était la nécessité de rester grave dans tout ce qui tient, même de loin et par des liens absurdes, aux grandes idées de la religion, qui raconterait sérieusement des divagations de cette force? Expliquer et développer des dogmes, à la bonne heure; encore faut-il savoir s'arrêter. Mais vouloir deviner, fixer, ériger en dogmes des faits que la révélation n'enseigne pas, et qui sont en dehors de toute espèce d'observation et de vérification,— c'est un travers que nous traiterions d'incroyable s'il était moins avéré, et qu'on nous donnerait, dans l'histoire du paganisme, comme un exemple inouï de la témérité des docteurs, de la crédulité des disciples, de l'ineptie des peuples. Si ce reproche n'est pas précisément applicable au présent décret, puisqu'on renonça à s'expliquer sur l'état des enfants morts sans baptême, combien n'en fit-on pas, plus tard, sur des points qui n'étaient ni plus enseignés dans la Bible, ni plus faciles à éclaircir sans elle! Sur ce point même, d'ailleurs, puisque le concile s'est tû, pourquoi donne-t-on, dans les catéchismes, des détails qu'il n'a pas donnés?

Au reste, tout en enseignant, d'après le concile, qu'il n'y a « point d'autre moyen que le baptême de procurer le salut aux enfants, » le fameux *Catechismus Romanus*, vulgairement appelé *Catéchisme du concile de Trente* [1], avoue un fait qui suffirait au renversement de cette doctrine, si le bon sens n'y suffisait déjà. Ce fait, c'est que, dans la primitive Église, les jours de Pâques et de Pentecôte étaient les seuls où l'on administrât le baptême [2]. Quoique le catéchisme ajoute : « sauf le cas de nécessité, » quelle apparence y a-t-il que les enfants, même les mieux portants, eussent été laissés pendant tant de mois sans baptême, si on avait pensé que leur salut fût compromis?

XVI

Après de longues et inutiles conférences, la majorité en revint à son premier avis : point d'enseignements directs sur le Péché Originel ; simple condamnation d'un certain nombre d'idées hérétiques. En vain plusieurs évêques, et les théologiens surtout, remontrèrent-ils qu'un concile est assemblé aussi bien pour instruire les

[1] Nous l'avons déjà cité, et nous aurons souvent à le citer. Publié sur l'ordre exprès du concile (session XXIV), calqué sur ses décrets, approuvé par Pie V en 1570 et par Grégoire XIII en 1583, ce livre est mis, dans l'Église romaine, à peu près sur la même ligne que les décrets des conciles, et c'est, en fait, la base de l'enseignement religieux dans tout l'univers catholique.

[2] « Quibus tantum diebus, nisi necessitas aliter facere coëgisset, in veteris Ecclesiæ more positum fuit ut baptismus administraretur. »

fidèles que pour condamner l'erreur ; en vain quelques-uns, notamment Jérôme Seripandi, le général des Augustins, donnèrent-ils à entendre que ce serait un aveu d'impuissance. Les évêques se sentaient décidément incapables de dresser des articles en lesquels ils eussent eux-mêmes assez de confiance pour les imposer à l'Église. Ils persistèrent donc. Les en louerons-nous? Il faudrait que cette réserve eût été plus constante ; et comme nous les verrons prononcer avec assurance dans des cas où ils n'en savaient certainement pas davantage, nous ne pouvons leur savoir beaucoup de gré d'une modestie aussi passagère, précédée, accompagnée, suivie de tant d'orgueil et d'audace. Puis, dans un autre point de vue, comment accorder ce silence avec l'idée de l'autorité et de la divine inspiration du concile? S'il a reculé devant le Péché Originel, de quel droit imposera-t-il ce qu'il aura décrété sur la Justification, sur la Grâce, sur vingt autres sujets devant lesquels il aurait eu tout autant de raisons de reculer et de se taire? Mais la grande raison, nous l'avons dit, ce fut qu'on ne se sentait pas assez d'accord ; sur ces autres questions, on se trouva l'être un peu plus, et on osa. Voilà tout le secret ; mais alors, nouvelle objection. Cet accord qui vous a donné, en d'autres cas, le courage de prononcer, c'était, dites-vous, un signe de l'assistance divine ; Dieu ne pouvait permettre que vous fussiez unanimes à décréter une erreur. Soit. Mais alors, à quel singulier rôle vous condamnez le Saint-Esprit! Voilà deux questions parallèles, le Péché Originel, sur lequel vous venez de ne rien dire, — et la Grâce, sur laquelle vous allez faire (car c'est ce qui arriva) seize chapitres. Dans ce dernier sujet, par conséquent, assistance du Saint-Es-

prit, pleine et entière; dans l'autre, rien ou presque rien. Quel caprice! Et comme nous trouverions étrange la conduite d'un protecteur qui tantôt secourrait, tantôt abandonnerait, tantôt maintiendrait d'accord, tantôt laisserait aller en tout sens ceux qu'il sait ne pouvoir se passer de lui et n'être rien sans lui! « Exiger, dit le P. Biner, qu'une si nombreuse assemblée ne donnât l'exemple d'aucune dissidence, c'est sortir de ce monde, et vouloir assister à un concile tenu par les anges. » Nous aussi nous trouvons tout simple qu'il y ait eu des questions sur lesquelles on ne s'entendit pas; mais, plus l'assemblée sera loin de ressembler à un concile d'anges, plus nous serons fondés à la trouver téméraire d'avoir prétendu prononcer infailliblement sur des choses où les anges eux-mêmes, dit l'Écriture, « ne voient pas jusqu'au fond. »

On s'en tint donc à former cinq canons, accompagnés d'anathèmes. Le premier, contre ceux qui nient qu'Adam ait perdu la justice originelle; le second, contre ceux qui nient la transmission du péché originel; le troisième, contre ceux qui pensent que le baptême ne l'efface pas entièrement; le quatrième, contre ceux qui nient la nécessité absolue du baptême; le cinquième, enfin, contre ceux qui disent qu'après le baptême la concupiscence est encore péché [1].

[1] On appelle *concupiscence*, en théologie, l'ensemble des désirs de révolte qui existent chez l'homme (révolte de la chair contre l'esprit, de l'esprit contre Dieu, etc.). Ces désirs, considérés comme les suites du péché originel, cessent, par le baptême, d'être des péchés : ils ne deviennent criminels que lorsque nous y cédons, tandis que, chez l'homme non baptisé, ils sont coupables par cela seul qu'ils existent. — Telle est la doctrine romaine, et c'est dans ce sens que le concile condamne ceux qui attaqueront

XVII

A l'occasion du second, il s'éleva entre les Cordeliers et les Jacobins une querelle déjà vieille de quatre siècles, que le concile ne devait pas terminer, et qui dure encore.

La vierge Marie est-elle comprise dans le décret qui déclare tous les enfants d'Adam soumis au Péché Originel? — Voilà la question.

Question oiseuse, s'il en fut. Oiseuse en elle-même : dès que la Bible n'en dit rien, quel moyen aurait-on de la résoudre? Oiseuse dans ses résultats : que la vierge Marie ait été conçue ou non sous l'empire du Péché Originel, que nous importe? En quoi cette circonstance influera-t-elle sur notre foi ou nos œuvres? Et quand la *Conception immaculée* de la Vierge serait un fait susceptible d'être établi, le Christianisme aurait donc été incomplet jusqu'à ce qu'on en parlât?

Jusqu'au douzième siècle, en effet, rien de formel sur cet étrange problème. Nous en avons la preuve dans les citations mêmes que Pallavicini accumule, en cette endroit, pour démontrer l'ancienneté des hommages rendus à la sainteté de la Vierge. Plus ces déclarations sont fortes, plus il serait inconcevable que l'exemption de la tache originelle n'y fût pas mentionnée, pour peu qu'on y eût cru ou seulement qu'on y eût songé. Vers 1130, au plus fort de cette espèce de fièvre qui faisait continuellement ajouter de nouveaux honneurs au culte de Marie et

l'efficacité du baptême, en prétendant qu'il n'empêche pas la concupiscence d'être péché.

de nouvelles merveilles à son histoire, les chanoines de Lyon se mettent tout à coup à prêcher ce nouveau dogme; ils parlent même d'instituer une fête en son honneur. Saint Bernard s'y oppose; il leur écrit une lettre sévère, qu'on a tenté, mais en vain [1], de transformer en une simple réprimande sur ce qu'ils n'avaient pas commencé par en référer au pape. Celui qui a appelé cette idée « *une nouveauté présomptueuse, mère de la témérité, sœur de la superstition, fille de la légèreté,* » ne pouvait avoir l'intention de ne s'attaquer qu'à la forme. Ce n'était pourtant pas qu'il fût habituellement avare d'hommages envers la Vierge, puisqu'il l'appelle ailleurs, dans son langage plus pittoresque que noble, « le cou de l'Église, le canal par lequel passent de la tête aux membres toutes les influences et toutes les grâces; » mais comme c'était, après tout, un homme supérieur, il résistait un peu mieux que son siècle au penchant de fouiller le vide pour en tirer le futile ou l'absurde. Quatre-vingts ans après, voilà Jean Scot qui reprend la question. En le lisant, on voit qu'elle a marché. L'Immaculée Conception lui sourit. Il la soutient, mais seulement quant à sa possibilité. De preuves directes, il n'en donne point, n'en cherche point; il ne paraît pas croire qu'on doive jamais en avoir. Dans ses derniers écrits, il incline décidément à l'admettre, mais toujours comme affaire de sentiment. Il lui répugne de penser que la Vierge ait pu être, même un moment, sous le poids d'une condamnation. Christ a racheté tous les hommes; toutefois, il ne serait pas un

[1] Pallavicini, l. VII. — Le cardinal de Bonald, mandement du 21 novembre 1843.

rédempteur parfait s'il n'y avait au moins une créature qu'il ait sauvée, non-seulement des suites du Péché Originel, mais du Péché Originel lui-même. Cette créature, qui serait-ce donc si ce n'est sa mère ? — Admirables raisonnements, sur la foi desquels on n'oserait nous demander d'admettre le plus petit fait scientifique, et qui deviennent bons, apparemment, en religion !

Disciples de Jean Scott, les Cordeliers allèrent bientôt plus loin que lui. L'Immaculée Conception fut hautement soutenue comme un dogme, mais vivement attaquée, en même temps, par les Jacobins leurs ennemis. L'Église ne prononçant pas, le champ restait ouvert. De là des querelles, des écrits, des haines sans fin. On commençait aussi à discuter toujours plus vivement la virginité de Marie, perpétuelle, selon les uns, terminée, selon les autres, à la naissance du Christ ou à celle d'enfants nés après lui. La première opinion gagnait tous les jours du terrain. On en avait besoin : c'était assez pour qu'on la crût fondée. En vain les Évangiles nous montrent-ils la Vierge mariée à Joseph, vivant de longues années avec lui, tout à fait étrangère aux idées mystiques qu'on lui suppose, idées qui eussent été d'ailleurs positivement contraires aux idées juives, puisque la virginité dans le mariage était une espèce d'opprobre ; en vain ces mêmes livres nous la montrent-ils plusieurs fois accompagnée de ceux qu'ils appellent « les frères » de Jésus : toutes ces difficultés, on les a franchies. Marie n'est plus seulement « une vierge, » comme dit l'Écriture, dans sa suave introduction aux merveilles de Bethléem ; c'est « la Vierge, » le type de la virginité et de toutes les perfections dont cet état, selon Rome, est la source. Le concile ne l'a pas dit, mais

l'Église l'enseigne; le Catéchisme Romain en parle au long, avec explications que nous n'oserions citer, même en latin. Pourtant, quand les raisons à l'appui seraient aussi fortes qu'elles sont faibles, si ce n'est ridicules, quand les « *frères* » de Jésus auraient été, comme on l'a prétendu, non des frères, mais des cousins, — toujours faudrait-il avouer que les Évangélistes mettaient bien peu d'importance à cette doctrine, puisqu'ils donnaient, sans nul avis contraire, tant de détails qui ne pouvaient que la rendre invraisemblable et en ôter jusqu'à l'idée. Quand il est dit, par exemple, que « les frères mêmes de Jésus ne croyaient pas en lui, » essayez de mettre *cousins,* et voyez à quelle bizarre idée cela vous mène. Mettez *cousins,* enfin, partout où il y a *frères;* et autant c'était chose naturelle de nous peindre une mère accompagnée de ses enfants, autant ce serait chose étrange, ridicule, que les évangélistes eussent rappelé en dix endroits ce cortége de neveux.

Sur l'Immaculée Conception, les papes flottaient comme les docteurs. Les uns se déclaraient pour, les autres contre, mais comme théologiens, non comme papes; les opinions étaient trop divisées pour qu'aucun d'eux se hasardât à prononcer officiellement. De temps en temps il se faisait quelques pas, soit en avant, soit en arrière. Jean XXII, en haine des Cordeliers[1], paraît un moment sur le point de condamner leur doctrine; Sixte IV, cordelier lui-même, les favorise ouvertement. En 1476, il défend de les accuser d'hérésie, et autorise la fête imaginée à Lyon. La question de fait, cependant,

[1] Ils avaient soutenu l'empereur Louis de Bavière, excommunié par lui. A quoi tenait l'Immaculée Conception!

reste encore indécise. Sixte IV n'affirme pas ; il défend seulement de condamner ceux qui affirment.

Tel était donc, en 1546, l'état de la question. Si elle n'était pas encore assez avancée pour qu'on osât la trancher dans le sens ouvert par Sixte IV, elle l'était déjà trop pour que les Jacobins tentassent de la faire trancher dans l'autre. Ils se bornèrent donc à demander qu'on ne mentionnât aucune exception à la loi du Péché Originel. Plus hardis, parce qu'ils se sentaient plus populaires, les Cordeliers demandaient que la Vierge fût formellement exceptée. Les légats, quoique divisés sur le fond [1], étaient d'accord sur la nécessité de se taire ; toutefois, pour mettre leur responsabilité à couvert, ils en référèrent au pape, et, sur l'avis du pape, on prit encore un milieu. Le décret demeura tel quel ; on y ajouta seulement que la question restait intacte, que la Vierge n'était ni comprise ni exceptée, qu'on s'en tiendrait, enfin, à la bulle de Sixte IV.

S'y est-on tenu ? — L'Immaculée Conception avait été votée à Bâle [2], et ce fut sans doute une des raisons qui l'empêchèrent de l'être à Trente. C'était donc, en réalité, un pas en arrière. Mais le temps a marché et l'idée a fait son chemin ; il a suffi de l'abandonner à elle-même pour qu'elle regagnât, et au delà, ce qu'on lui avait ôté en refusant de la proclamer orthodoxe. Pendant longtemps, voici ce qu'on a fait. Point de décrets positifs ni généraux ; mais tout évêque pouvait demander au pape l'autorisation d'établir, dans son diocèse, le culte de l'Immaculée Conception, et le pape

[1] Del Monte était pour, Cervini contre, et Polus balançait.

[2] Session XXXVI[e].

accordait. Pie IX a fait un nouveau pas, même deux. Il a donné d'abord l'autorisation générale d'introduire le nouveau culte ; puis, par une bulle de 1849, il a prescrit des prières universelles pour demander à Dieu une solution définitive. On imprime à Rome les préavis des évêques, tous, cela va sans dire, favorables, et il y en a déjà plusieurs volumes ; de sorte que nous pouvons, dès à présent, considérer la chose comme faite.

Donc, encore quelques années, peut-être quelques mois seulement, et il y aura hérésie à nier ce qu'on aura pu jusque-là nier ou croire. Mais n'est-ce pas là la marche qui a été suivie dans l'établissement de tous les dogmes romains ? — Une idée surgit. On la défend, on l'attaque. Elle flotte deux ou trois siècles, quelquefois cinq ou six, quelquefois plus, au milieu des désirs, des craintes, des intérêts qui l'appellent ou la repoussent ; puis, un jour, quand l'Église en paraît assez imprégnée pour qu'il n'y ait pas à redouter de réclamations trop vives, la voilà article de foi. Et alors, au moins, on sait à quoi s'en tenir ; mais, jusque-là, quel inconcevable mélange de certain et d'incertain, d'asservissement et de liberté ! La Vierge a-t-elle été exempte de la souillure originelle ? On vous invite à le croire, mais sans vous affirmer que ce soit vrai. Peut-être l'affirmera-t-on demain, et, alors, anathème à qui le niera ; peut-être ne l'affirmera-t-on jamais. Voilà une Église infaillible qui sera restée mille ans, peut-être deux mille, avant de régler — quoi ? Une question sur laquelle le temps n'apporte aucune lumière nouvelle. Si on peut la trancher demain, on doit le pouvoir aujourd'hui, on a dû le pouvoir au seizième siècle ; si on ne l'a pu au seizième siècle, on ne doit le pouvoir ni aujourd'hui ni demain.

Le pape actuel va plus loin qu'on ne l'avait encore fait; pourquoi ce progrès? A-t-on découvert des preuves nouvelles? Non. Il n'y en a pas même d'anciennes, nous l'avons dit, car, s'il y en avait, il y a longtemps qu'on se serait décidé. Le pape affirme, dans sa bulle, que « des hommes éminents ont jeté sur ce sujet une vive lumière; » et un de ces hommes éminents, l'abbé de Solesmes, Guéranger, dans son récent mémoire sur l'Immaculée Conception, avoue qu'il est impossible d'en avoir la preuve ni dans l'Écriture, ni dans aucun des dogmes révélés. Pie IX aurait-il donc reçu quelque révélation de plus que ses prédécesseurs? Il ne le dit pas. Comment concevoir, d'ailleurs, des révélations successives, graduelles, sur une question de fait? C'est *oui* ou c'est *non;* pas de milieu. Absurdité donc, nous le répétons, que ce demi-oui dans lequel on est resté jusqu'ici, et que ces exhortations à croire ce qui n'a encore jamais été déclaré vrai.

XVIII

La cinquième session eut donc lieu le 17 juin. Pallavicini, selon sa coutume, après avoir aigrement relevé quelques erreurs de Sarpi, en dit plus que lui sur les divisions de l'assemblée. Voici un passage extrait mot à mot, et seulement abrégé dans quelques endroits.

« Le décret sur le Péché Originel fut approuvé, malgré l'opposition du cardinal Pacheco et de ceux qui, dans la congrégation, avaient désiré qu'on exprimât en termes plus favorables l'exception qui regardait la Vierge. Quelques-uns de ceux-ci demandaient qu'au

moins on imposât silence aux partisans de l'opinion contraire, soit généralement, soit seulement dans les prédications publiques. Il y en eut qui furent d'avis de déclarer que, des deux opinions, celle qui voulait l'exception en faveur de la Vierge était simplement pieuse ; d'autres demandèrent qu'on la déclarât la plus pieuse. L'archevêque de Sassari prétendit que.... Ce décret ne plut pas à l'évêque de Cava.... On ne manqua pas non plus de réclamer contre le titre du concile.... etc. [1] »

Et quand on songe que tout cela se passait en pleine session, dans une assemblée de soixante personnes au plus, aux regards d'un public nombreux, ou, pour mieux dire, aux regards de toute l'Europe, après tant de séances particulières où l'on avait pu s'entendre, après tant d'exhortations sur la nécessité d'être unis, sur l'immense inconvénient de ne pas l'être, — on peut juger de ce qu'était, au fond, cet accord en vertu duquel on allait fixer la foi de l'Église, et anathématiser tout ce qui n'était pas elle.

Peu de jours après, arrivèrent les ambassadeurs de François Ier. C'étaient Claude d'Urfé, Jacques de Ligneris et Pierre Danès, plus tard évêque de Lavaur. Que venaient-ils faire ? Le rôle des ambassadeurs auprès du concile ne fut jamais bien défini. Nous les y voyons faire un peu de tout, depuis la haute politique, qui n'aurait jamais dû y avoir accès, jusqu'aux plus petites querelles de dogme, où ils protestaient n'avoir pas à intervenir. Selon que leurs maîtres sont bien ou mal avec la cour de Rome, les voilà réprimant ou encourageant l'opposition de leurs évêques. Ce même ambassadeur

[1] Pallav. l. VII, ch. XIII.

d'Espagne qui, le mois précédent, avait demandé d'assister aux congrégations pour contenir, disait-il, les évêques de son pays, — il fut le premier, plus tard, à les exciter contre le pape. Nous ne saurions blâmer, d'une manière absolue, la présence d'un corps diplomatique à Trente. C'était une des nécessités du moment. Nous n'accuserons ni le pape pour avoir demandé des ambassadeurs, ni les souverains pour en avoir envoyé; mais s'ils contribuèrent au lustre extérieur du concile, ils contribuèrent encore plus à lui enlever jusqu'à l'apparence de ce qu'il aurait dû être pour commander le respect et la foi.

Admis le 8 juillet, en congrégation générale, les ambassadeurs français s'exprimèrent, par l'organe de Danès, avec une hardiesse à peine voilée par la politesse des formes. En rappelant que son maître avait résisté à l'exemple et aux sollicitations de Henri VIII, il donna presque à entendre que le concile et le pape devaient en être extrêmement reconnaissants; puis, remontant aux premiers jours de la monarchie française, il fit un pompeux tableau des services rendus par elle à l'Église et en particulier aux papes. Il cita les humbles remercîments dont plus d'un pape avait payé le secours ou l'hospitalité des rois de France; il avança même un fait qui n'est pas prouvé, savoir qu'Adrien Ier aurait reconnu à Charlemagne le droit, non-seulement de confirmer, mais de nommer le pape, droit qui ne se serait perdu que par la renonciation de Louis le Débonnaire. — On le laissa dire; mais les amis du pape furent cruellement affectés de tout cela. Si ce discours renfermait des faits inexacts, il en renfermait assez d'autres sur lesquels on ne pouvait rien répondre; et tous ces souvenirs, que

Rome aurait pu mépriser lorsqu'elle elle était au faîte de sa gloire, s'ajoutaient douloureusement aux échecs que ce siècle l'avait vue recevoir. Danès, plus tard, se montra aussi prompt à la répartie qu'à l'attaque. Un jour que l'évêque de Verdun, Nicolas Psaume, parlait avec force contre les abus de la cour de Rome, un évêque romain, regardant dédaigneusement les Français, murmura : « *Gallus cantat... — Utinam ad illud gallicinium Petrus resipisceret !* » dit Danès.

Cependant l'évêque de Trente venait de mener à bonne fin les négociations entamées par le cardinal Farnèse. Charles-Quint avait accepté les douze mille hommes, et allait entrer en campagne. Par une convention secrète, le pape s'engageait à excommunier le roi de France s'il fournissait, directement ou indirectement, quelque secours aux protestants d'Allemagne. Mais tandis que Paul III ne négligeait rien pour que cette guerre eût l'air d'une guerre *sainte*, et allait, dans ce but, jusqu'à permettre à l'empereur de prendre la moitié des revenus ecclésiastiques de l'Espagne, — l'empereur persistait, en Allemagne du moins, à nier que ce fût pour lui une affaire de religion. Uniquement occupé de retenir dans son parti ceux des princes luthériens qui ne l'avaient pas encore quitté, il disait n'en vouloir aux autres que comme à des vassaux infidèles et révoltés. De leur rébellion contre l'Église et le pape, il n'en était pas question, et, des anathèmes du concile, encore moins.

Paul III crut faire un coup de maître en publiant un jubilé « *pour le succès des armes de l'Église et de l'empereur.* » Il croyait forcer ce dernier à avouer l'alliance et à se reconnaître le champion de l'Église. Ce fut en-

core en vain. Charles n'était pas homme à se laisser mettre au pied du mur. A l'exemple du pape, ou, pour mieux dire, à l'exemple des papes, tous les obstacles qu'il ne pouvait renverser, ou que, pour le moment, il ne lui convenait pas de renverser, — il passait à côté sans avoir l'air de s'en apercevoir. Huit jours après la célébration du jubilé, il met tranquillement l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse au ban de l'empire, sans changer un mot aux formules en usage dans ces cas. Il leur reproche, à la vérité, entre autres méfaits, de s'être emparés des biens d'églises, mais il ne paraît pas savoir qu'ils l'aient fait par système et par hérésie.

La position du pape était de jour en jour plus pénible. Non-seulement l'entreprise ne prenait pas le caractère qu'il eût voulu, à tout prix, lui donner, mais ses efforts inquiétaient et mécontentaient la plupart des princes d'Italie. Bons catholiques, mais extrêmement las de la tutelle impériale, ils s'intéressaient malgré eux aux princes allemands qui avaient osé s'y soustraire ; ils comprenaient que Charles-Quint ne pourrait redevenir absolu en Allemagne que son joug n'en devînt aussi plus dur en Italie, et ils voyaient avec douleur le pape travailler à lui en fournir les moyens.

XIX

Est-il vrai, comme le prétend Sarpi, que la ruine des protestants ne fût pas le seul but du rusé pontife, et qu'il espérât trouver encore, dans les préoccupations de la guerre, un prétexte pour se débarrasser honnêtement

du concile? — Quoiqu'il ne s'y fût encore rien fait dont il eût positivement lieu de se plaindre, et que, d'ailleurs, toutes les mesures fussent prises pour qu'il en tînt jusqu'au bout tous les fils, c'était avec une angoisse croissante qu'il se sentait sous le regard de ce rival jusque-là bénévole, dont les droits assoupis pouvaient se réveiller un jour, au moindre vent venu de Ratisbonne ou de Spire. Puis, quoique l'habileté des légats, et plus encore le sentiment de l'intérêt commun, eussent réussi jusque-là à écarter les orages, plus d'un nuage noir s'était montré à l'horizon. « Le concile n'est pas libre! » — s'était écrié un évêque. « Le concile n'est composé que de trois membres! » — s'était écrié un autre, en montrant les légats. Cent fois ces derniers avaient été ouvertement attaqués; et comme le système de la responsabilité des ministres n'était encore admis ni dans les lois ni dans les mœurs, leur maître s'était senti bien et dûment atteint de tous les coups dirigés, en apparence, contre eux seuls. « Il ne faut pas se figurer, lui avaient-ils écrit confidemment dès la première session, que les évêques soient ici ce que nous avons coutume de les voir à Rome. Ils sentent leur importance; ils veulent la faire sentir. » Et en effet, quoique le gros des Italiens fût d'un dévouement à toute épreuve, c'était parmi eux que se trouvaient quelques-uns des plus inquiétants. A ceux qui l'étaient par esprit d'opposition, par âpreté de caractère, se joignaient ceux qui l'étaient par conscience et par piété. Il n'y en avait pas de plus dangereux pour la cour de Rome que ceux qui croyaient de bonne foi à l'autorité divine du concile : ceux-là, nul moyen de leur faire entendre qu'en votant contre leur raison ou contre leur conscience, ils fussent encore les

oracles du Saint-Esprit. Ajoutez à cela la perspective de tant de questions difficiles, obscures, insolubles, dont on avait déjà eu maint échantillon ; de tant de réformes demandées, promises, et qu'on n'avait nulle envie d'accorder ; — et vous n'aurez nulle peine à comprendre que Paul III brûlât d'en finir.

C'était, du moins, une opinion tellement générale, qu'on ne se faisait aucun scrupule d'interpréter dans ce sens tous ses actes, tous ses discours, toutes ses pensées. Les légats, jusque-là, n'avaient rien fait que d'acord avec lui : quand on les entendit, prétextant la proximité des armées, proposer une chose qu'on savait être un de ses vœux les plus chers, la translation du concile dans ses États, — qui pouvait douter que ce ne fût par son ordre ? Pallavicini affirme que non, et ses raisons, nous devons l'avouer, ont quelque force. Mais s'il prouve assez bien que les légats avaient agi de leur chef, il prouve aussi, sans le vouloir, que la crainte de l'empereur avait seule empêché Paul III de se prononcer dans ce sens. D'ailleurs, dans un pareil moment, transférer le concile c'eût été le dissoudre ; sans concile, plus d'espoir que la guerre qui allait commencer prît la couleur d'une guerre de religion. En conséquence, les légats furent désavoués et blâmés ; mais, dit l'historien, « pour adoucir l'amertume des reproches, il leur fut mandé que le pape voulait bien croire qu'ils avaient cédé moins à une crainte honteuse, qu'à leur empressement excessif pour la translation ; que cependant, *autant il était honorable de la désirer*, autant il était hors de saison d'en parler dans ce moment. » En effet, l'empereur n'avait parlé de rien moins, assurait-on, que de faire jeter dans l'Adige quiconque remettrait l'affaire sur le

tapis. — Force fut donc de s'en tenir à renvoyer de six mois la session indiquée pour le 29 juillet.

Les armées restèrent assez longtemps en présence. Si les protestants n'avaient eu deux chefs, chose toujours fâcheuse, surtout à la guerre, ils auraient pu prendre l'offensive ; leurs forces réunies furent un moment supérieures à celles de l'empereur. Une fois même, ils s'avancèrent jusqu'à quelques lieues de Trente. L'empereur s'était engagé à pourvoir à la sûreté de l'assemblée ; s'ils avaient poursuivi, l'aurait-il pu ? Le concile pouvait être dispersé ou prisonnier, avant qu'il arrivât pour le défendre. — Ils s'en allèrent. Ils ne voulaient pas, disait-on, rendre au pape un pareil service que de le débarrasser du concile.

Malgré la mésintelligence de l'électeur et du landgrave, leurs affaires marchèrent d'abord assez bien. Jusqu'à la fin d'octobre, les succès furent à peu près partagés. Mais alors, les Impériaux ayant envahi la Saxe et la Hesse, les deux chefs furent obligés de courir à la défense de leurs États, et l'empereur, presque sans avoir combattu, se trouva maître de toute la haute Allemagne. Cependant, plus jaloux d'abattre ceux qui résistaient encore que d'écraser ceux qu'il avait abattus, il n'imposait à ces derniers que des contributions en argent et en hommes. La religion restait libre, ou presque libre ; il promettait ouvertement l'électorat de Saxe au duc Maurice, dévoué à l'Autriche, mais tout aussi luthérien que celui à qui on allait l'ôter.

Le pape ouvrit alors les yeux, ou, pour mieux dire, — car il n'était pas homme à les avoir eus fermés, — il osa enfin laisser voir qu'il les avait ouverts. Il rappela ses troupes. L'empereur eut la mauvaise foi de s'en

plaindre, et Paul, la faiblesse de s'en excuser sur l'impossibilité de subvenir plus longtemps à de si fortes dépenses.

Nous reprendrons plus loin la suite des événements. Revenons en arrière, et voyons ce qui se passait à Trente.

XX

Dès le lendemain de la session de Juin, querelles et intrigues avaient repris de plus belle sur le choix des sujets à traiter dans la suivante. Les théologiens du pape disaient qu'après avoir parlé du mal, il fallait parler du remède ; après le Péché Originel, la Grâce. C'était logique ; mais la logique, on le savait de reste, n'était pas plus leur vrai motif quand ils proposaient cette marche, que le bien de l'Église n'était celui des autres quand ils persistaient à ne vouloir que des décrets de réformation intérieure.

Pour calmer ces derniers, les légats donnèrent à entendre que le sujet de la Grâce, livré aux théologiens, ne serait pas de longtemps en état d'être repris en congrégation générale. On pourrait donc, en attendant, s'occuper de sujets d'une autre nature. Les légats proposaient *la Résidence*. Après quelques difficultés, on accepta.

Cette question, en théorie, est une des plus simples qu'on puisse imaginer. Un évêque doit-il résider dans son église ? Est-il coupable lorsqu'il n'y réside pas ? — Personne n'a jamais répondu non, et les chrétiens des

premiers siècles eussent été scandalisés rien qu'à entendre énoncer un pareil doute.

En fait, c'est autre chose. Pendant au moins huit cents ans, — car il n'y en a pas soixante que la Réforme s'est décidément opérée, — l'histoire de l'Église est attristée à chaque page par les doléances des fidèles sur la non-résidence de leurs premiers pasteurs.

Il nous serait donc impossible d'attaquer cet abus plus vivement que ne l'ont fait, aux acclamations des peuples, les hommes les plus éminents de l'Église romaine. Bien plus : à tout ce que nous en dirions, on pourrait objecter que ce ne sont pas seulement les écrivains, mais les conciles, les papes même, qui ont été unanimes à faire une loi de la résidence, à blâmer et à condamner les non-résidents. Qu'avons-nous donc à faire ici? Et comment reprocher au catholicisme ce qu'il n'a jamais ordonné, jamais approuvé?

Si ses décrets l'absolvent, ses actes le condamnent. Un abus que, pendant des siècles, vous retrouvez chez lui, partout, toujours, universellement[1], un abus qui a résisté, non-seulement à la reprobation unanime des fidèles, mais aux décrets qui semblaient les plus forts, à ceux du concile de Trente comme aux constitutions d'Innocent III, comment prouverait-on que cet abus ne fût pas profondément inhérent à la constitution même de l'Église? Comment l'Église prétendrait-elle, en rappelant quelques lois sévères, mais toujours vaines, s'en laver les mains?

[1] Quel aspect pour un chrétien qui parcourt le monde chrétien! Tous les pasteurs ont abandonné leurs troupeaux; tous les troupeaux sont entre les mains des mercenaires. »

(*De emendandâ Ecclesiâ.* Mémoire à Paul III. 1538.)

Ces lois sévères, pourra-t-on dire au moins que la régularité actuelle en soit l'effet?—Non. Cet abus, comme tant d'autres, n'a disparu que par l'utile secours des ennemis de l'Église. Sans la révolution, on ne voit aucune raison pour que les évêques de France fussent aujourd'hui autres qu'ils n'étaient sous Louis XIV, sous Louis XV, alors que renvoyer un prélat dans son diocèse, c'était, selon l'expression reçue, l'*exiler*. Sans la diminution des revenus du clergé, sans l'active surveillance de l'autorité civile et de la presse, qui prétendra que le catholicisme eût tout à coup trouvé en lui-même cette puissance de réforme qu'il n'eut pas lorsqu'il pouvait tout?

Quant aux effets de la non-résidence, nous ne pourrions non plus en parler plus sévèrement que ne l'ont fait les historiens catholiques, ou que ne le fit, en plein concile, le cardinal Del Monte, lorsqu'il ouvrit la discussion. Il alla cependant un peu trop loin. La Réformation elle-même, selon lui, n'était qu'un des résultats du même abus. Si tous les évêques, disait-il, eussent été à leurs postes, l'hérésie n'eût pas pénétré dans les troupeaux. Le fait pouvait avoir été vrai en quelques endroits; mais nous voyons que les évêques avaient généralement été bien loin de manquer d'activité dès qu'il s'était agi de lutter contre la Réforme. C'est qu'il ne suffit pas qu'un général soit à son poste; il faut encore qu'il ait des troupes. Que faire avec la scolastique, avec les formules de l'autorité, contre ces soldats de la Bible qui arrivaient droit au cœur de la place? Le cardinal faisait comme font beaucoup de gens encore. Forcé d'avouer que l'Église avait donné lieu aux attaques sous lesquelles elle avait failli périr, il exagérait à dessein les errements et

les vices disciplinaires, afin que l'on pût croire que tout le mal venait de là. Puis, c'était un sujet où Rome pouvait être sévère sans se condamner trop elle-même ; et il y en avait si peu, de ces sujets-là, qu'il n'est pas étonnant qu'elle voulût en profiter.

Le président avait donc fait de la popularité aux dépens des évêques ; il oubliait que les évêques avaient amplement de quoi en faire aux dépens de la cour de Rome. « La résidence, dit l'évêque de Fiesole, Jacques Cortesi, j'avoue qu'elle était jadis absolument nécessaire ; mais aujourd'hui, à quoi peut-elle servir ? A conserver la pureté de la doctrine ? Le premier moine venu peut prêcher ce que bon lui semble, sans que l'évêque ait le droit de le faire taire. A empêcher la corruption du clergé ? La portion la plus corrompue, les moines, lui échappent, et il n'y a pas de petit prêtre qui ne puisse acheter ou faire acheter à Rome des exemptions dont il s'appuyera contre l'autorité épiscopale. A surveiller de près les admissions au sacerdoce ? Il y a des évêques ambulants, envoyés de Rome, qui, moyennant finance, font prêtres ceux dont les évêques n'ont pas voulu. Si les évêques ne résident pas, c'est qu'ils n'ont rien à faire. Donnez-leur une autorité véritable, ou, plutôt, rendez-leur celle qu'ils n'auraient jamais dû perdre, et ils résideront. »

L'aigreur de ces remarques n'empêchait pas qu'elles ne fussent généralement vraies. La plupart des évêques n'auraient pas osé s'exprimer ainsi ; on osa seulement, et c'était beaucoup, décider qu'en traitant de la résidence on aviserait aussi au rétablissement de l'autorité des évêques.— Nous aurons souvent à revenir sur les difficultés dont se hérissait la question ainsi posée, et qui

allaient la tenir *seize ans* à l'ordre du jour, pour n'arriver à aucune solution.

XXI

Vingt-cinq propositions sur la Grâce, extraites des livres de Luther et d'autres théologiens, devaient servir à fixer le champ des débats. Nous ne les reproduirons pas. Sans explication, elles seraient peu à la portée du commun des lecteurs; et nous ne pourrions les expliquer sans avoir à soutenir les unes, à attaquer les autres, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin.

En face d'une religion où les œuvres tendaient de plus en plus à être tout, Luther n'avait peut-être pas suffisamment expliqué, dans l'origine, en quel sens il les considérait comme n'étant rien. « Si au commencement, disait-il plus tard [1], j'ai parlé et écrit si durement contre les œuvres, c'est que Christ, dans l'Église, était obscurci, enterré sous les superstitions. Je voulais affranchir de cette tyrannie les âmes pieuses et craignant Dieu. Mais jamais, jamais je n'ai rejeté les œuvres. » Ainsi, épouvanté des conséquences d'un système où l'on semblait n'avoir plus besoin d'un Sauveur pour mériter, pour *faire* son salut, il ne s'était pas assez dit qu'un extrême ne saurait en justifier un autre. Mais, s'il avait exagéré, c'était plus dans les mots que dans les idées, — et les vingt-cinq propositions soumises au concile reproduisaient moins ses idées que ses mots.

[1] *Tischreden.*

Bossuet a voulu prouver que les exagérations du réformateur n'avaient pas même eu de prétexte. L'Église romaine, selon lui [1], admet pleinement le salut par grâce; jamais elle n'a enseigné qu'il pût être acheté, payé, par les efforts et les œuvres de l'homme. Il le démontre par quelques expressions du décret même qui allait être promulgué dans la sixième session.

Mais quand Luther avait parlé, où était ce décret? Il y en avait d'autres, dira-t-on. En effet, nous savons que plusieurs conciles, plusieurs papes même, notamment Innocent III, avaient écrit de très-belles choses sur la justification par la foi. En théorie et la plume à la main, qu'auraient-ils pu dire d'autre? A moins de soutenir que l'homme peut se sauver lui-même, que l'œuvre d'un Sauveur est superflue, il avait bien toujours fallu rester plus ou moins dans les idées qu'allait prêcher Luther. Mais ces idées passaient-elles dans la pratique? Les retrouvait-on, nous ne dirons pas chez le peuple, toujours porté, quelque doctrine qu'on lui prêche, à croire à la justification par les œuvres, mais dans les enseignements ordinaires, dans les usages, dans les lois, dans les mœurs, dans les cérémonies de l'Église? Que nous citerait-on qui, en dépit de ces quelques mots enfouis dans des livres, ne conduisît alors directement, inévitablement, à cette *tyrannie* des œuvres dont Luther voulait affranchir la chrétienté? Même après le concile, qu'y a-t-il eu de changé? Et quand on viendrait à décréter franchement que ce sont les œuvres qui sauvent, qu'y aurait-il à changer, en fait, à ce qu'est la religion dans les pays fortement catholiques, et tout particu-

[1] *Variations*, l. III.

lièrement en Italie, à Rome, sous les yeux des papes?

Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains, publié à Rome comme ouvrage du cardinal Fregoso, y avait eu un grand succès [1]. Il avait fallu en savoir l'auteur pour y découvrir le poison que le concile allait maintenant analyser. Mais il était infiniment plus facile, comme dans la question du Péché Originel, de condamner que de dire pourquoi, et surtout que de s'entendre sur ce qu'on mettrait à la place des propositions condamnées. Vingt pages ne nous suffiraient pas pour résumer, aussi brièvement que possible, les avis énoncés dans le cours de la discussion. Pas une idée, vraie ou fausse, qui ne se présentât avec un cortége sans fin de divisions et de subdivisions scolastiques; pas un seul point, important ou non important, sur lequel il ne se trouvât au moins deux avis tout divers, et, quant aux nuances, il y en avait à peu près autant que de théologiens. De là des querelles sans fin; de là des scènes où on alla une fois jusqu'à se prendre à la barbe [2], et où la dignité de l'assemblée se consumait misérablement à petit feu.

Fidèles à leur ancienne promesse de retarder le plus possible la condamnation des luthériens, les légats ne s'inquiétaient pas de la longueur des disputes; on ne

[1] Voir dans Ranke combien il s'en fallait peu, lors des premières publications de Luther, que sa doctrine de la Justification ne fût celle de tous les Italiens savants et pieux. « Tu as mis au jour cette pierre précieuse, *que l'Église tenait à moitié cachée*, » avait écrit Polus lui-même à Contarini, depuis cardinal, mais alors le plus *luthérien* des catholiques. La peur des conséquences avait seule conduit à renier le principe.

[2] Pallav. VIII, ch. VI.

paraissait pas s'apercevoir du tort qu'elles faisaient d'avance à l'autorité des décrets qui en sortiraient. Cependant, lorsqu'on vit qu'elles ne pouvaient durer davantage sans que le concile se transformât décidément en une école, il fallut bien songer à la rédaction des décrets. Aux évêques donc de se mettre à l'œuvre; mais leurs précédents embarras n'étaient que des jeux auprès de celui où ils allaient se trouver. Dans la question du Péché Originel, deux ou trois points étaient au moins restés en dehors de toute atteinte ; ici, rien qui n'eût été contesté, ou, du moins, si diversement expliqué, que la variété des formes équivalait à un complet désaccord sur le fond. La Grâce est un de ces problèmes que le cœur seul peut résoudre; dès que vous voulez la mettre en articles, elle vous échappe. Vous croyez, n'est-ce pas, à la chaleur, à la lumière? Essayez de la saisir, de l'emprisonner... Ce serait folie, pensez-vous. La nierez-vous, pour cela? Non; ce serait encore plus folie. — Eh bien, croyez à la Grâce comme vous croyez à la lumière, à la chaleur, à la vie, à l'amour. L'amour! de quelque amour qu'il s'agisse, si vous vous mettez à l'étudier en scolastique, il n'y aura pas quatre hommes sur mille qui soient d'accord sur la définition à en donner, sur les divisions et subdivisions à y introduire. Laissez-lui sa vague et noble largeur, et il n'y aura pas d'homme au monde qui, dût-il le nier en théorie, ne soit forcé de lui ouvrir, sous une forme ou sous une autre, quelqu'une des mille portes de son cœur.

XXII

A la difficulté de rédiger en décret une doctrine quelconque sur un sujet de ce genre, se joignait celle de voiler la diversité infinie des avis qui s'étaient fait jour. Il ne fut cependant pas proposé, au moins ouvertement, de se tirer d'affaire en passant outre. Non que beaucoup n'en eussent été ravis. Après ce qu'on a vu dans la précédente session, il est bien permis de le croire; mais on avait généralement senti qu'il ne fallait pas y revenir de si tôt. En outre, les observations du dehors n'avaient pas manqué; l'épithète de *très-prudent* avait été ironiquement ajoutée, dans maint pamphlet, aux titres que se donnait le concile. Enfin, comme c'était par des discussions sur la Grâce que la Réforme avait fait explosion, on ne se sentait pas en position de la condamner sans avoir fixé ce premier terrain.

Ce fut le cardinal de Sainte-Croix, Cervini, second légat, qui entreprit cette épineuse et hardie besogne. Une commission, même peu nombreuse, n'en fût jamais venue à bout; il fallait un homme seul, et surtout un homme qu'on n'osât pas trop chicaner. Le cardinal se montra cependant d'une douceur, d'une complaisance excessive. Accessible aux moindres observations, toujours prêt à modifier, à changer mots et idées, on eût dit, non le président, mais l'humble secrétaire, écrivant tout, gardant tout, élaborant tout. Son seul but, sa seule pensée, c'était d'en finir en contentant tout le

monde, ou, du moins, en faisant en sorte qu'il n'y eût personne d'assez mécontent pour protester.

Et il y réussit, mais après trois mois de fatigues et plus de cinquante séances, soit particulières, soit générales. Sarpi affirme avoir vu les minutes des innombrables changements faits par le cardinal à la rédaction primitive ; il montre par des exemples que la plupart de ces modifications tendaient à remplacer le positif par le vague, le clair par l'obscur, le contesté par des assertions ambiguës où les opinions les plus diverses, les plus contradictoires même, comme on le verra plus tard, pouvaient également se vanter d'avoir fait la loi.

Aussi ne connaissons-nous rien de plus déplorablement habile que les seize chapitres de ce décret. C'est un de ces travaux herculéens qu'on admire malgré soi, non pour ce qu'ils valent, mais en songeant à la peine, au temps, à l'imperturbable patience dont ils ont été le fruit. Mais ici, à côté de la persévérance et de l'art, quelle incroyable audace ! Quoi ! ce décret qui vous a coûté trois mois de travail, et dans l'arrangement duquel vous vous êtes senti si profondément incapable de trancher nettement aucun des points qui y rentrent ; ce décret dans lequel vous avez ouvertement fait des concessions aux avis les plus opposés, et que, hier encore, vous étiez tout prêt à modifier, à raturer, comme un morceau d'un ouvrage quelconque, — la session est venue, il a été lu en cérémonie... et le voilà inviolable et sacré ! Il traversera les siècles sans que ni homme, ni ange, ni prophète, ni le Fils de Dieu lui-même, s'il revenait sur la terre, puisse y changer un mot, car ce serait désavouer l'Église à laquelle, selon vous, il l'a lui-même dicté ! Rien de plus curieux que la bonne foi avec

laquelle on avoue, pour en faire honneur au concile, ce long travail qui devient, par là même, un si fort argument contre son autorité. « Il est incroyable, dit Pallavicini[1], avec quel soin, avec quelle subtilité, quelle persévérance, on en pesa et on en discuta chaque syllabe, d'abord dans les congrégations des théologiens, qui ne faisaient que conseiller, et ensuite dans celles des Pères, qui avaient voix définitive. » — « En vain, dit le P. Biner, accuserait-on le concile de n'avoir fait qu'effleurer les sujets... Pour ajouter, ôter, changer un mot, il fallut souvent de longues délibérations. » Cela ne prouve pas, soit dit en passant, qu'il n'y ait eu aussi des sujets traités beaucoup trop vite, et nous en verrons plus d'un exemple ; mais, pour rester dans le point de vue indiqué, quelle imprudente apologie ! Quand on vous appellera à parler, disait Jésus-Christ à ses apôtres, « ne vous mettez pas d'avance en peine de ce que vous direz. » Voilà l'inspiration ; voilà l'infaillibilité. Hors de là, elle ne se conçoit plus. S'il vous a fallu des heures, des jours, pour vous décider sur un mot, qui nous garantira qu'en délibérant encore vous n'eussiez pas fini par vous décider pour un autre? Vous nous prouvez la maturité des décrets ; mais maturité, chose tout humaine, suppose nécessairement la possibilité d'une maturité encore plus grande ; dès que vous la faites valoir en faveur d'un décret, vous avouez l'introduction d'un élément humain, variable, faillible. Sinon, ces ratures sans nombre, c'était donc Dieu qui les faisait par votre main? Ces tâtonnements en tout sens, c'était le Saint-Esprit qui, avant de vous dire son dernier mot,

[1] Liv. VIII, ch. XI.

s'amusait à vous promener d'erreur en erreur!... Allez, après cela, allez déclamer contre les étrangetés du paganisme! Jamais la Grèce, jamais l'Italie ou l'Inde, n'ont adopté une invraisemblance aussi monstrueuse. Quand le Brahme ordonne de croire, c'est au moins au nom de décrets qu'il n'a pas faits, et dont l'origine se perd dans la nuit des temps; mais commander la foi, ouvrir ou fermer le ciel, sur une loi qui peut être retrouvée en brouillon, — c'est une inconséquence et une audace dont les religions les plus fausses n'ont jamais approché.

XXIII

Les fruits ne s'en firent pas attendre. On avait semé le vent; il ne pouvait en germer que des orages. « Les autres hommes parlent pour être entendus, écrivait plus tard Gui de Pibrac au chancelier de l'Hôpital; ceux-ci parlent pour ne point l'être[1]. » Un fait étrange allait bientôt le prouver.

Peu après la publication du décret sur la Grâce, voici venir un livre intitulé : *De naturâ et gratiâ.* L'auteur, Dominique Soto, est un des premiers théologiens du concile. C'est au concile même qu'il dédie son livre. Il se prosterne humblement, dans sa préface, devant l'autorité de ce vénérable corps; il parle du décret avec une admiration profonde, très-sentie, sans doute, car

[1] « Cum cæteri homines loquuntur ut intelligi possint, isti nihil magis volunt quam ne intelligantur. »

ce décret est en partie son ouvrage; le livre, dit-il, n'en sera qu'un humble commentaire. Et, en effet, pas une page où il n'ait l'air de s'appuyer des idées et des expressions du concile. Jamais l'Écriture elle-même ne fut plus respectueusement citée.

On lit; on réfléchit; on se regarde avec une certaine anxiété. Les uns, fort embarrassés de reconnaître dans le commentaire ce qu'ils ont mis ou cru mettre dans le texte, sont près de s'écrier, comme Socrate à l'occasion de Platon : « Que de choses il nous fait dire! » Les autres, quoique penchant pour les idées de Soto, hésitent à accepter de sa main une victoire que le concile a laissée indécise. De part et d'autre, on se tait; on sent qu'il ne faudrait qu'un mot pour rouvrir un abîme.

Ce mot, Catharin va le lâcher. Laissant de côté tous les points sur lesquels on pourrait biaiser, il va droit à celui qui peut le mieux être tranché par un *oui* ou un *non*. Le juste peut-il être sûr d'avoir la grâce? *Non*, avait répondu Soto, et c'était, selon lui, l'avis du concile. *Oui*, répondait Catharin, et le concile, selon lui, l'avait ainsi décrété. Lequel avait tort? Ni l'un ni l'autre, puisque le concile n'avait dit ni oui ni non; mais ils avaient tort tous les deux de vouloir tirer du décret ce qu'ils savaient bien ne pas y être. Soto reprend sa thèse; Catharin revient à la charge. Et c'est toujours au concile qu'ils s'adressent, toujours au concile qu'ils se plaignent, avec une égale aigreur, qu'on détourne ses décisions; toujours au concile, enfin, que chacun d'eux se présente comme le véritable et seul défenseur de son infaillible autorité. Et le concile? Il se tait; il se taira jusqu'au bout. Ni les instances des deux champions, ni les sollicitations de quelques membres,

ni le malaise visible de tous les bons catholiques, ni les plaisanteries qui courent l'Europe [1], rien ne peut le déterminer à mettre fin au débat en disant une bonne fois dans quel sens il a voulu prononcer.

N'insistons pas. C'est le cas, ou jamais, de dire que les faits parlent assez haut. Une assemblée ordinaire qui verrait de graves débats s'élever sur une de ses décisions, et refuserait d'en préciser la portée, — ce serait déjà une singularité peut-être unique dans l'histoire; mais que cette assemblée, en même temps qu'elle se tait, persiste à se présenter au monde chrétien comme la régulatrice de la foi, — comment exprimerions-nous à quel point c'est le renversement du sens commun!

XXIV

Revenons maintenant. Il y aurait à compléter ce tableau par celui des débats d'un autre genre qui n'avaient cessé d'entraver la longue élaboration du décret. Nous avons vu l'empereur, jusqu'à la guerre, retarder de son mieux la condamnation des luthériens, avec lesquels il ne désespérait pas de s'accorder. Au moment de marcher contre eux, il avait paru désirer que les foudres de Trente se tinssent prêtes; vainqueur, il avait trouvé que c'était assez des siennes, et il avait recommencé à ra-

[1] Le concile a prophétisé, disait-on, comme Caïphe, qui prophétisa sans comprendre ce qu'il disait. — Et le plus piquant de l'affaire, c'est qu'on ne faisait là que reproduire une des images de l'évêque de Bitonte, dans ce fameux sermon où il prouvait que, bon gré, mal gré, le concile serait l'organe de Dieu.

lentir le feu. Quant à la translation, il persistait à ne pas y consentir, et le pape, par conséquent, à ne pas avoir l'air de la vouloir. Les légats la voulaient, nous l'avons vu ; sûrs que le pape la voudrait dès qu'elle serait possible, tous leurs efforts tendaient à préparer le consentement de l'empereur. En attendant, à Trente, ils en combattaient hautement l'idée ; ils retenaient, ils menaçaient de l'indignation du pape ceux qui parlaient de s'en aller ; mais leurs sentiments étaient trop connus pour que ce ne fût pas tous les jours à recommencer. Ceux qui revenaient à la charge savaient bien à qui ils faisaient leur cour.

De là un mélange continuel des discussions les plus hétérogènes. Un jour, on s'assemblait pour un des articles les plus abstraits du décret sur la Grâce, et la séance était à peine ouverte qu'on recommençait à peser les chances de la guerre, l'urgence de quitter la ville, les moyens de diminuer la cherté des denrées, etc. Un autre jour, l'esprit tout plein de ces préoccupations et de ces craintes, on se remettait bravement à peser les syllabes du chef-d'œuvre d'obscurité qu'il fallait bien terminer une fois.

Il s'agissait enfin, et toujours en même temps, d'élaborer le décret sur la résidence. Nous avons dit à quelles difficultés il touchait. — Donnons quelques explications de plus.

Dès le quatrième ou cinquième siècle, et peut-être même avant, l'usage s'était introduit d'ordonner des prêtres sans les attacher à aucune église. Ces prêtres ne recevaient aucun salaire ; ceux mêmes qui appartenaient nominalement à une église, mais sans y demeurer ou sans y remplir de fonctions, n'avaient aucune part aux

revenus de leurs collègues actifs. Ces revenus étaient si bien regardés comme uniquement destinés à ceux qui les gagnaient, que les économies d'un prêtre ne lui appartenaient pas : elles rentraient, à sa mort, dans le fonds général. Il ne pouvait les léguer par testament, et on regardait comme une fraude d'en disposer, pour éluder la loi, sous forme de donation entre vifs [1]. Peu à peu, à mesure que l'Église s'enrichissait et que ses charges devenaient des *dignités*, dans le sens mondain de ce mot, les princes s'arrogèrent le droit de les donner en récompense de services rendus à l'État ou à eux. De là ce nom de *bénéfices* (beneficia, faveurs), sous lequel on finit par désigner toutes celles dont le revenu était au-dessus d'un simple salaire proportionné au travail ; de là aussi la coutume de laisser le travail à un ministre inférieur, en lui payant strictement sa peine, et d'aller vivre ailleurs avec le reste. Du sixième au treizième siècle, les charges ecclésiastiques se multiplient à l'infini. Les dons faits aux églises étaient généralement convertis en fondations de places à pouvoir ; c'était, le plus souvent, le vœu exprès des donateurs. On aimait à emporter au tombeau l'assurance qu'il y aurait, à perpétuité, un prêtre entretenu sur ce qu'on avait donné. En fondant des chapelles — et qui alors n'en fondait pas ? — on aurait cru ne faire que la moitié de l'œuvre si on n'avait laissé de quoi y mettre un ou plusieurs desservants. Dans la plupart des cathédrales, le nombre des chanoines allait fort au delà, nous ne pouvons pas dire des besoins, puisqu'on aurait pu s'en passer, mais de ce qu'on pouvait raisonnablement accorder aux né-

[1] Voir Hurter, *Institutions de l'Église*, l. IV.

cessités extérieures du culte. A Rouen, à Clermont, à Saintes et dans beaucoup d'autres villes, il y en avait jusqu'à quarante ; à Autun, cinquante ; à Toul, soixante ; à Blois, quatre-vingts. Le nombre des vicaires attachés aux mêmes églises était généralement encore plus grand : la cathédrale de Toul en avait près de cent. De simples églises paroissiales étaient dans le même cas. Celle de Saint-Alban, à Namur, avait vingt chanoines et vingt vicaires ; Campelt, village à trois lieues de Paris, avait aussi vingt chanoines. Au commencement du siècle passé, le nombre des prêtres, en France, était d'environ cent soixante mille, quatre fois plus qu'aujourd'hui, quoique la population fût moindre de plus d'un tiers. Aucune loi, enfin, aucun ordre, ne réglait la répartition de ces armées de prêtres. A côté d'un village muni de vingt chanoines, vous en trouviez où le curé avait à peine de quoi ne pas mourir de faim ; souvent c'était dans un même village que l'opulence de vingt moines contrastait avec la misère du seul prêtre utile et honoré. Les donateurs semaient où ils voulaient ; rien ne les forçait de songer aux besoins réels des populations. Souvent, c'était une circonstance fortuite qui enrichissait une église et multipliait ses prêtres. Un seigneur, partant pour la guerre, est pris d'un accès de piété. Il s'arrête au premier village venu, entre à l'église, fait un vœu, et, s'il revient sain et sauf, l'humble cure sera peut-être un riche bénéfice. Un petit pâtre savoyard veut entrer dans les Ordres. Il part pour Avignon. A Genève, il convoite une paire de souliers. Comment la payer ? Il n'a rien. « Prends-les, lui dit le cordonnier ; tu me les payeras quand tu seras cardinal. » — Et quarante ans après, sur l'emplacement de la boutique,

s'élevait une somptueuse chapelle[1] desservie par *treize* prêtres. C'était le cardinal de Brogny qui payait sa dette.

A Dieu ne plaise donc que nous prétendions critiquer, en soi, ces actes d'une piété quelquefois peu éclairée, mais souvent vive et sincère. L'histoire des fondations pieuses est remplie de faits touchants, de légendes admirables ; mais autant ces faits, pris chacun à part, vous intéressent et vous désarment, — autant il y a lieu d'être frappé, si ce n'est scandalisé, des abus de tout genre qui n'avaient pas pu ne pas en sortir. La plupart des bénéficiers n'ayant littéralement rien à faire, rien, du moins, qu'ils ne pussent faire partout[2], il eût été absurde de les forcer à résider. De là, pour tous les autres, un encouragement perpétuel à la négligence, à l'oisiveté, aux désordres qu'elle amène. S'ils avaient tous été ou absolument liés ou absolument libres, le mal eût peut-être été moins grand ; mais, du bénéficier sans fonctions au curé chargé de travaux, il y avait une foule de degrés, dont aucun n'était assez loin du degré voisin pour que la non-résidence, une fois établie dans celui-ci, ne s'établît aussi dans celui-là. Enfin, malgré la sévérité des règles générales de temps en temps renouvelées par les conciles et les papes, il n'y avait plus de bénéfices où l'on ne pût soit s'exempter, soit se faire exempter de la résidence. Les évêques, surtout, s'étaient arrogé pleine liberté, et leur indul-

[1] La chapelle dite *des Macchabées*, à côté de la cathédrale. Au commencement du seizième siècle, Genève, peuplée de quinze ou seize mille âmes, nourrissait plus de quatre cents prêtres.

[2] Beaucoup n'étaient soumis qu'à réciter le bréviaire, et l'on pouvait encore s'en faire dispenser.

gence pour eux-mêmes les forçait de fermer les yeux sur tous les désordres de ce genre.

XXV

Unanimes à reconnaître qu'il y avait là un mal, et un grand mal, les membres du concile ne le furent bientôt plus dès qu'on voulut, pour y chercher un remède, en déterminer la nature.

La résidence est-elle *de droit divin* ou *de droit ecclésiastique?* — En d'autres termes, quand un évêque s'en dispense, à qui désobéit-il, à Dieu ou au pape? Et s'il s'en dispense avec l'autorisation du pape, peut-il être considéré comme coupable envers Dieu?

Encore une de ces questions dont l'énoncé seul est un plaidoyer contre l'Église dans laquelle elles ont été possibles. Qu'un pasteur, appelé à la tête d'un troupeau, puisse l'abandonner sans désobéir à Dieu, ou que, après s'y être fait autoriser par un homme, il soit, devant Dieu, exempt de reproche, — c'est une idée que les anciens chrétiens n'auraient pas même condamnée comme une erreur. Celui qui l'aurait eue leur eût semblé plus à plaindre comme insensé que coupable comme hérétique.

A Trente, non-seulement cette opinion fut émise, mais elle eut de chauds défenseurs.

Leurs adversaires, à vrai dire, ne savaient trop qu'objecter. Souvent, plus une vérité est claire, plus il est difficile de la démontrer dans les formes. Si on nous demandait pourquoi nous pensons qu'un prêtre offense Dieu, directement Dieu, et non pas le pape ou Dieu dans

le pape, lorsqu'il abandonne son église et garde les revenus, — en vérité, nous ne saurions que répondre. Nous dirions que c'est tout simple, que le gros bon sens le montre assez ; mais des arguments, des preuves, où les prendrions-nous ? Tout au plus pourrions-nous citer saint Paul : « Veillez sur le troupeau que Dieu vous a confié [1] ; » ou saint Pierre : « Paissez le troupeau de Dieu dont vous êtes chargés [2] ; » encore nous répondrait-on peut-être, sur ce dernier passage, que, puisqu'il est de saint Pierre, c'est-à-dire du pape, il doit prouver plutôt le droit papal.

C'était, en effet, dans ce sens que raisonnaient, à Trente, les partisans de l'opinion chère aux papes. On aurait pu, sans sortir du même chapitre, les défier d'y montrer un seul mot où Pierre ait l'air d'ordonner de son chef. « Je m'adresse, dit-il, aux pasteurs qui sont parmi vous, moi qui suis pasteur *avec* eux... *Paissez le troupeau de Dieu*... Et lorsque le souverain Pasteur paraîtra, vous recevrez la couronne incorruptible. » Mais comment convaincre avec l'Écriture des gens qui en avaient assez secoué le joug pour bâtir le système dont ils osaient s'appuyer ? « L'épiscopat, disaient-ils, n'est d'institution divine que dans le pape ; chez tous les autres évêques, par conséquent, il est d'institution papale. Puisque c'est au pape à leur assigner le nombre de brebis qu'ils ont à paître, c'est à lui aussi de leur en prescrire la manière ; et puisqu'il peut, s'il le trouve bon, leur en ôter le pouvoir, ne peut-il pas aussi leur permettre de ne pas l'exercer ? » Donc, n'est-ce pas ? —

[1] Actes xx,
[2] 1re épître, v.

s'il plaisait à un pape de se considérer, à la lettre, comme le seul évêque nécessaire, de casser tous les autres et d'éteindre avec eux tout le clergé inférieur, de rester seul et unique pasteur de toutes les paroïsses catholiques de l'univers, — il en aurait le droit? C'est absurde... mais c'est logique ; et l'on a déjà vu si ces deux mots ne sont pas souvent synonymes quand on presse les conséquences du système romain.

Or, cette absolue concentration, dans les mains du pape, de tous les pouvoirs de l'Église, — c'est, quoique beaucoup de catholiques l'ignorent ou le cachent, c'est le système romain, c'est la pure et invariable doctrine ultramontaine, celle de la cour de Rome, celle des papes. Nous le prouverons plus tard, et nous n'aurons, pour cela, qu'à laisser parler les théologiens et les évêques qui étaient regardés, à Trente, comme les procureurs du pape, les représentants avoués des doctrines papales.

Cependant la querelle s'envenimait. Les légats virent le moment où l'autorité même du Saint-Siége, en tant que source du pouvoir épiscopal, allait être mise en question ; de tous les postes à défendre, il n'y en avait pas de plus mauvais. « On y reviendra, dirent-ils ; allons au plus pressé. » On y revint, en effet, mais au bout de quinze ans, tout à la fin du concile, et l'orage n'en fut que plus terrible.

Le pape étant ainsi en dehors de la discussion, la partie saine du concile ne pouvait plus guère avoir foi en l'efficacité de ce qu'on allait ordonner sur ces matières. A quoi bon prescrire la résidence, tant que la cour de Rome sera libre d'en exempter qui bon lui semblera, ou de fermer les yeux sur toutes les contraven-

tions ? On prit le parti de poser les règles, sans s'inquiéter et surtout sans paraître s'inquiéter de ce qu'il en adviendrait. Ces règles, d'ailleurs, n'étaient pas dures. Le prélat qui, sans raison suffisante, resterait six mois de suite absent de son diocèse, perdrait le quart de son revenu ; une absence d'un an lui en ôterait la moitié. Rien de plus facile, par conséquent, que de rester dans la règle : il n'y avait qu'à résider un mois sur six, ou même un mois sur douze, pourvu que ce fût en deux quinzaines convenablement espacées. Puis, ce quart, cette moitié à retrancher du revenu, qui la retranchera ? Le métropolitain ? Il est douteux qu'il le veuille, et, s'il le veut, qu'il le puisse. Le pape ? Mais, aux termes du décret, l'affaire ne doit arriver au pape qu'après avoir passé par le métropolitain. Et si c'est ce dernier qui pèche, où sera la sanction ? — On le voit : autant eût valu ne rien dire et ne rien faire. Quand tous les membres du concile eussent été profondément désireux de remédier au mal, que pouvaient-ils ? Ils avaient les mains liées, la langue aussi ; car s'ils étaient individuellement libres, jusqu'à un certain point, de dire tout ce qu'ils pensaient, — en corps, ils ne l'étaient pas. De toutes parts, on leur montrait des abîmes ; on leur disait : « Prenez garde ! si le pape y roule, vous y roulez avec lui ! » Et c'était vrai. Pour corriger l'abus dont nous venons de parler, ils ne pouvaient s'appuyer, en définitive, que sur le pouvoir même qui en avait été la cause première et permanente ; et quant à ces grandes idées d'ordre, de piété, de moralité, de devoir, qui seules auraient pu former une digue contre de semblables désordres, il ne leur eût pas été possible d'y faire sérieusement appel sans entrer en lutte avec celui dont on voulait

que la volonté tînt lieu de toutes les lois, déterminât seule tous les devoirs.

La non-résidence allait donc être, en somme, plutôt facilitée qu'interdite, puisque le décret offrait aux évêques les moyens de la régulariser. Dès lors, comment compter sur eux pour forcer à la résidence les bénéficiers inférieurs? On décida cependant qu'ils auraient, non comme évêques, mais comme délégués du pape, une certaine autorité sur ceux mêmes qui avaient ou auraient des dispenses pontificales. Ils devaient vérifier ces dispenses, voir si l'absent était convenablement remplacé, si le remplaçant recevait un salaire convenable, etc. Choses très-bonnes en détail, mais qui n'aboutissaient, en droit, qu'à la confirmation de l'omnipotence papale, car les évêques ne devaient ni rejeter ni casser les dispenses, mais seulement en régulariser l'exécution. On décida aussi qu'aucun évêque ne pourrait ordonner des prêtres dans le diocèse d'un autre sans l'autorisation de ce dernier; enfin, que tout évêque aurait à l'avenir, nonobstant usage contraire ou même exemption accordée, l'inspection et la direction du chapitre de son église cathédrale. — Ce dernier article donnerait seul la mesure de l'excès où était tombé l'abus des dispenses. Que pouvait être la position d'un évêque, perpétuellement face à face avec un corps jadis créé pour lui servir de conseil, et transformé, par la volonté du pape, en une puissance indépendante et rivale? Il y en avait assez pour chasser de son diocèse un évêque ennemi des tracasseries.

Voilà pourtant où en était arrivé, même en dépit du corps épiscopal, le système romain abandonné à lui-même et à ses tendances envahissantes. Il n'y avait pas

eu dans l'Église une seule lutte, une seule innovation, un seul décret qui n'eût abouti, directement ou indirectement, à étendre l'autorité pontificale. Du bien public et du salut des âmes, il n'en était pas plus question que s'il se fût agi d'une vaste entreprise industrielle ; on n'avait seulement pas l'air de songer qu'il pût en être question. Voyez, dans cette session même, avec quelle ardeur les Italiens avaient fait de la résidence une affaire de droit papal. C'était fort impolitique, ce semble, fort imprudent ; c'était imposer au pape toute la responsabilité des désordres et des maux attribués à la non-résidence, et dont les légats eux-mêmes avaient fait, au début, un si effrayant tableau. Eh bien, ce danger ne les touchait nullement. Viennent les reproches de fait, pourvu que le droit soit constaté. Que la cour de Rome soit accusée d'avoir ruiné l'Église en poussant l'abus des dispenses jusqu'à ses dernières limites, — peu leur importe, pourvu qu'il demeure établi qu'elle en était la maîtresse, et qu'il ne tiendra qu'à elle, si bon lui semble, d'en faire autant à l'avenir. Puis, l'eût-on désiré, comment rompre avec ce passé d'abus et de désordres ? Maintes fois le concile en laissa voir l'intention ; mais on se tromperait bien si on pensait que la résistance du pape et l'habileté de ses agents furent les seules causes qui empêchèrent une réforme sérieuse. On ne pouvait faire un pas dans cette voie sans se heurter à quelqu'une des colonnes de l'édifice, et tout le monde n'a pas le courage de Samson.

XXVI

Après tant de mois pour s'entendre, on en était encore si loin, que la séance publique (13 janvier 1547) vit recommencer le débat sur la résidence ; le décret, ce qui n'était pas encore arrivé, ne put être admis. « Les billets de suffrage, dit Pallavicini [1], étaient chargés de tant d'observations contradictoires, qu'il fut impossible de rien décider alors ; les légats se réservèrent de les examiner, et de statuer, d'après l'avis de la majorité, dans une congrégation générale. » Cette congrégation n'eut lieu que le 25 février ; et comme le décret, dans l'intervalle, avait subi plusieurs modifications, on ne voit pas comment il a pu légalement être maintenu à la date du 13 janvier, qu'il porte dans tous les recueils [2].

Quant au décret sur la grâce, il avait passé sans opposition. « C'est bien ce jour, dit Pallavicini, que le concile put se glorifier de la plus sublime de ses œuvres, car ce jour fut le premier où l'Église, éclairée

[1] Liv. VIII, ch. XVIII.

[2] Si nous voulions entrer dans les querelles de formes, nous en aurions assez souvent l'occasion. Ainsi, par exemple, dans le décret de la première session, il n'est fait aucune mention des légats, et, dans celui de la seconde, il est dit : « Sous la présidence des trois *mêmes* légats. » Ce ne peut être un oubli ; il est évident qu'on a voulu éluder, au début, la grave question de la présidence, et la résoudre ensuite sous forme de fait accompli. La même irrégularité reparaît dans la douzième session, lors de la reprise du concile, en 1551. — En justice, un acte serait nul s'il renfermait une irrégularité semblable.

d'un nouveau rayon de l'Esprit saint, enseigna pleinement à l'homme les suites de son origine et la propriété de sa nature. » — Entre ce que l'historien a dit des interminables labeurs de l'enfantement, et ce qu'il va être forcé de dire des obscurités laissées dans le décret, que penser de ces paroles? Est-ce ironie, ou mensonge? Non. Pallavicini ne ment pas; il raille encore moins. Le décret est fait : il s'y soumet. La statue, après six mois d'efforts, est arrivée sur l'autel : que lui importe comment et de quel métal on l'a faite? Il se prosterne, et il adore.

La septième session était fixée au 3 mars; on avait donc environ deux mois devant soi. Il avait été précédemment résolu qu'on s'en tiendrait, autant que possible, à l'ordre suivi dans la Confession d'Augsbourg; mais comme cet ordre eût alors conduit à traiter de l'Église et de son autorité, ce dont beaucoup avaient envie, mais dont beaucoup d'autres avaient peur, les légats firent décider qu'on passerait outre.

Ce fut pour arriver à la grande question des Sacrements. Le cardinal de Sainte-Croix se chargea des congrégations où l'on s'en occuperait au point de vue dogmatique, et le cardinal Del Monte de celles où l'on traiterait les questions disciplinaires qui s'y rattachent. Mais malgré la nouveauté et l'intérêt du sujet, les légats ne purent si bien faire qu'un grand nombre d'évêques ne proposassent de reprendre concurremment la question de la résidence. « Déclarez-la de droit divin, disaient les Espagnols, et il n'y aura plus besoin d'entrer dans tant de détails, de lever tant d'obstacles. Elle se recommandera assez d'elle-même. » Ils n'avaient pas tort; mais c'était précisément ce qu'on ne voulait à au-

cun prix. Ne pas la déclarer ouvertement de droit papal, à la bonne heure; mais de droit divin, jamais. Le cardinal Del Monte commença par représenter qu'il fallait au moins laisser aux passions le temps de se calmer; puis, comme on insistait, il eut recours à ce qui tranchait tous les nœuds : le pape ne voulait pas qu'on prît ce côté de la question. On décida pourtant de continuer l'examen des causes de non-résidence, et de s'attacher, en particulier, à la pluralité des bénéfices.

XXVII

Combien y a-t-il de sacrements? — C'est ce qu'il fallait fixer avant tout.

Quand les catholiques d'aujourd'hui nous disent qu'il y en a sept, on ne se douterait guère, à leur assurance, que ce fût encore une question il n'y a pas plus de trois cents ans. Eux-mêmes, pour la plupart, ils s'en doutent moins que personne. Ils sont à cent lieues de soupçonner que ce ne soit pas une chose reconnue et enseignée dans leur Église depuis sa fondation, et c'est de la meilleure foi du monde qu'ils se demandent comment on a pu être assez hardi pour attaquer ce chiffre vénéré.

Il est vrai que le nombre sept était généralement reconnu depuis longtemps. Mais, quoique admis au concile de Florence, c'était encore une opinion, non un dogme; et quand on voulut sérieusement en faire un dogme, les incertitudes abondaient.

D'abord, impossibilité de justifier par l'Écriture, non-seulement le nombre sept, mais l'existence même de

tel ou tel des sept. — Nous aurons à le démontrer plus tard.

En second lieu, ce qui était plus grave pour des théologiens romains, — impossibilité de trouver chez les Pères rien d'un peu constant sur ce point. Chez Augustin, par exemple, tantôt le nom de *sacrement* est pris dans le sens de *chose sacrée,* et donné à toutes les cérémonies de l'Église ; tantôt il est restreint, comme chez les protestants, au Baptême et à la Cène. Ambroise, dans son Traité *De Sacramentis,* ne parle aussi que de ces deux-là. Ce nombre de deux se retrouve jusque dans saint Thomas [1] : « Comme Ève, dit-il, fut tirée du côté d'Adam, ainsi, du côté percé de Jésus-Christ sont sortis les deux sacrements qui forment l'Église, » c'est-à-dire, selon l'explication qu'il ajoute, le Baptême, représenté par l'eau, et la Cène, représentée par le sang. Dans saint Bernard aussi, le sens du mot est si peu fixé, que nous le voyons appliqué à l'acte connu dans l'Église sous le nom de *Lavement des pieds.* Qu'on essaye de comprendre, après cela, comment le Catéchisme Romain peut dire que le nombre sept est venu « *par la tradition des Pères* [2]. »

Ce même catéchisme nous fournirait, à ce sujet, un curieux échantillon d'exégèse. « Les Pères latins, dit-il, ont employé ce mot dans le même sens que les Grecs celui de *mystère.* C'est ainsi que saint Paul l'emploie dans ces paroles (Ephés. I.) : *Pour vous faire connaître le Sacrement de sa volonté*, et dans celle-ci (1 Tim. III) : *Le Sacrement de la piété est grand.* Le mot *Sacrement*

[1] Questions 62. 5. — 66. 3.
[2] *Patrum traditione ad nos pervenit.*

n'est employé là que... » Et l'explication continue. — Or, dans le texte grec, il y a *Mystère*. Ainsi, on commence par mettre *Sacrement* à la place de *Mystère*, et on raisonne ensuite comme si l'Apôtre avait écrit *Sacrement*. Il est vrai que c'est la Vulgate qui a fait le changement, et dès lors, comme on sait, il n'y a pas d'erreur possible.

La meilleure preuve du vague où l'on était encore, ce sont les discussions qui eurent lieu. Plusieurs théologiens proposaient que l'on se contentât d'énumérer les sacrements, sans dire s'il y en a sept, ou moins, ou plus ; ils faisaient observer qu'en procédant autrement, on ne pouvait guère se dispenser de définir le sacrement en général, chose fort épineuse dès qu'on en admet plus de deux ou trois. En effet, si la définition est assez large pour embrasser des choses aussi diverses que le Mariage et les Ordres, il est impossible qu'elle n'embrasse pas aussi des choses que l'Église n'appelle pas sacrements, les Vœux monastiques, par exemple. Les scolastiques avaient essayé d'y pourvoir. Les sacrements, disaient-ils, confèrent la grâce *ex opere operato ;* les Vœux ne la confèrent que *ex opere operantis* [1]. Pure subtilité, manifestement imaginée après coup pour justifier l'exclusion des Vœux et le nombre sept, mais qui ne saurait lutter contre des raisons d'évidence et de sens commun.

C'était donc là ce que craignaient beaucoup de théologiens. Mais, parmi eux comme parmi les évêques, il y en avait aussi beaucoup à qui il tardait fort que ce point sortît du vague. La dignité de l'Église et du con-

[1] Par le fait opéré. — Par le fait de celui qui opère.

cile, selon eux, y était intéressée. Ils avaient raison. S'il y a en effet sept sacrements, c'était une chose bien étrange que l'Église fût restée quinze siècles sans l'enseigner positivement aux fidèles. Il fallait donc en finir. Puis, n'avait-on pas déjà les sept vertus cardinales, les sept péchés capitaux, les sept jours de la semaine, les sept planètes, les sept chandeliers de l'Apocalypse, dont on s'était si heureusement appuyé, dans la Bulle d'Or, pour fixer à sept le nombre des Électeurs d'Empire, — sans compter l'excellence mystérieuse et si anciennement reconnue du nombre sept en lui-même? « Étant certain, dit Pallavicini [1], que Dieu est une sagesse infinie, que nulle raison, nulle convenance, quelque subtile qu'elle soit, ne peut se présenter à nous avant de s'être présentée à lui, nous ne pouvons pas craindre que, dans l'interprétation de ses œuvres et de ses paroles, il nous arrive ce qui est arrivé à Plutarque quand il a trouvé dans les vers d'Homère tant de sens mystérieux auxquels cet auteur ne pensa jamais. » Il est donc évident, selon le grave historien, qu'en concevant l'idée la plus baroque, on pourra toujours se dire : « Dieu l'a eue avant moi! » — Ce qui est assurément une manière très-neuve d'entendre la sagesse *infinie* de Dieu. Témérité pour témérité, nous préférerions encore celle de Luther, lorsqu'il disait naïvement : « Nous autres docteurs, nous en disons de si subtiles que Dieu lui-même en est tout étonné. »

On ne jugea cependant pas à propos d'insérer dans le décret aucune de ces belles raisons; et comme il n'y en avait point d'autres pour tenir au nombre sept, on

[1] Liv. IX, ch. IV.

n'en mit point. « Si quelqu'un prétend qu'il y a plus ou moins de sept sacrements... qu'il soit anathème [1]. » Le Catéchisme Romain est moins laconique. « Sept choses, dit-il, sont nécessaires à l'homme pour vivre et conserver sa vie... — il faut qu'il naisse, — qu'il croisse, — qu'il se nourrisse, — qu'il use de remèdes pour recouvrer la santé, lorsqu'il l'a perdue, — qu'il reprenne ses forces quand elles sont affaiblies, — qu'il y ait des magistrats pour le gouverner, — qu'au moyen d'enfants légitimes il perpétue le genre humain. Toutes ces choses ayant des correspondants dans la vie par laquelle l'âme vit à Dieu, on peut facilement en tirer quel doit être le nombre des sacrements. Par le Baptême, nous renaissons en Jésus-Christ ; par la Confirmation, la grâce divine nous fait croître et nous fortifie ; par l'Eucharistie, notre âme est nourrie et substantiée ; par la Pénitence, nous sommes guéris des plaies que le péché avait faites à nos âmes, etc., etc. » — Notez que ce parallèle bizarre n'a pas même le mérite d'être complet, seul mérite que puisse avoir ce genre d'arguties. Le sommeil est bien plus universellement nécessaire à la vie que l'emploi de fortifiants ou de remèdes. Quel sacrement mettra-t-on pour correspondant ? — Et ce n'est pourtant pas comme figure oratoire, dans un morceau d'amplification ou d'éloquence, que le Catéchisme emploie et conseille d'employer ce raisonnement. Il le donne comme *une bonne raison* [2] ; et la traduction française de 1844 est encore plus explicite : « Pour montrer aux fidèles qu'il y a sept sacrements, ni plus ni moins,

[1] *Si quis dixerit sacramenta esse plura vel pauciora quam septem... anathema sit.*

[2] Probabilis ratio.

les pasteurs pourront se servir de cette raison, *qui est très-propre à les en convaincre.* » — Il est permis de supposer que, devant des gens raisonnables, on se garde bien au contraire de s'en servir.

XXVIII

Voilà donc sept sacrements. Maintenant, qui les a institués ?

Dire que tel et tel a été institué par Jésus-Christ, ce serait avouer que d'autres ne l'ont pas été, et leur assigner, par là même, un rang inférieur. Que faire? C'est fort simple : on les attribuera tous à Jésus-Christ.

C'était se jouer de la Tradition tout autant que de l'Écriture. Jusque-là, en effet, il n'y avait eu que le Baptême et la Cène qu'on regardât universellement comme institués par le Sauveur. Pour tout le reste, on s'arrêtait généralement aux Apôtres. Beaucoup de catholiques, et des meilleurs, n'allaient même pas jusque-là, au moins pour un ou deux ; beaucoup laissaient formellement le Mariage en dehors, non qu'ils l'ôtassent du nombre des sacrements, mais parce qu'il leur semblait peu naturel d'attribuer à Jésus-Christ une chose dont il a parlé tant de fois sans se l'attribuer aucunement. Tout cela fut dit; mais on était dans un de ces moments où le vent de l'omnipotence semblait tourner toutes les têtes. On aurait craint que la moindre exception n'eût l'air d'une victoire accordée aux luthériens. Point de raisons, point de détails : Anathème à qui niera que *tous* les sacrements

aient été institués par Jésus-Christ ; et c'est même par là que s'ouvrira le décret. « Si quis dixerit sacramenta non fuisse *omnia* a Christo instituta... anathema sit. »

En dépit de l'anathème, il a bien fallu trouver un moyen d'adoucir un peu la fausseté patente du décret. Déjà, dans le serment des évêques, dressé par Pie IV aussitôt après la clôture du concile, le mot *tous* est omis. « Je reconnais qu'il y a sept sacrements, institués par Jésus-Christ. » Le sens est le même, mais l'assertion est déjà un peu moins formelle. Dès lors, on l'a généralement interprétée en disant que les sacrements ont bien tous été institués par Jésus-Christ, mais les uns immédiatement, c'est-à-dire de sa bouche, les autres médiatement, c'est-à-dire par les apôtres ou par l'Église, sous une inspiration venue de lui. Si ce n'est pas plus vrai, c'est assurément plus raisonnable ; mais, ce qui est sûr, c'est que ce n'est pas dans le décret, et que si le concile, prévoyant cette interprétation, avait voulu au contraire la proscrire, il n'aurait pu s'exprimer plus nettement qu'il ne l'a fait. Écoutez pourtant Bossuet : « L'institution divine des sacrements paraît dans l'Écriture, ou par les paroles expresses de Jésus-Christ qui les établit, ou par la grâce qui, selon la même Écriture, y est attachée, et qui marque nécessairement un ordre de Dieu[1]. » Après cela, si Claude et Jurieu avaient tort quand ils accusaient Bossuet d'avoir arrangé les décrets de Trente, il faut renoncer à dire que blanc et noir ne sont pas la même couleur. Pour en finir sur ce sujet, encore un mot, un seul, mais nous défions qu'on l'attaque : c'est qu'un lecteur qui ne connaîtrait encore rien de la

[1] *Exposition de la foi catholique*, ch. IX.

doctrine chrétienne, et qui la chercherait dans les décrets du concile, ne pourrait pas ne pas croire, sans aucune espèce d'hésitation, que *tous* les sacrements ont été positivement, clairement, directement institués par Jésus-Christ,—ce que Bossuet, ce que tous les docteurs catholiques, aujourd'hui, avouent être faux.

XXIX

Comme on tenait surtout à n'exprimer que des décisions absolues, où l'autorité de la forme suppléât à celle du fond, on fut assez embarrassé, d'abord, sur la grande question de l'usage des sacrements, et, en particulier, de leur nécessité. Ce n'est pas que beaucoup d'évêques ne fussent déjà tout prêts à dire, sans s'inquiéter des raisons ni des conséquences, que les sacrements sont nécessaires; mais on répondait qu'il n'en est aucun qui le soit de la même manière que les autres. Le Baptême avait été déclaré indispensable au salut : quelque opinion qu'on eût de l'excellence des autres, c'était évidemment le seul dont on pût penser cela. Un enfant mort aussitôt après le Baptême, un chrétien vivant loin de toute église, dans une île déserte ou au milieu des païens, n'avaient jamais été regardés comme perdus, bien que six sacrements leur eussent manqué. D'un autre côté, les protestants n'avaient jamais prétendu que les sacrements qu'ils admettaient ne fussent pas nécessaires, en ce sens qu'il n'y eût aucun inconvénient à les abolir; ils soutenaient seulement que ce ne sont pas les canaux *nécessaires*, indispensables, de la Grâce qui sauve. Mais

Luther avait dit : « Les sacrements *ne sont pas nécessaires;* » c'était assez pour qu'on se crût obligé de déclarer qu'ils le sont. Malgré les remontrances des théologiens les plus sensés, l'article passa. « Anathème à qui soutiendra que les sacrements ne sont pas nécessaires, *mais superflus*[1]. » Pur jeu de mots. Entre indispensable et superflu, il y a un milieu, et c'est dans ce milieu que les protestants s'étaient constamment tenus. Sur qui ou sur quoi tombait donc cet anathème? D'ailleurs, peut-on logiquement ranger sous la même épithète des choses qui ne la prennent pas dans le même sens? Les sacrements sont *nécessaires,* dit le décret. Mais *nécessaire* avec le Baptême, et *nécessaire* avec la Cène ou le Mariage, ce sont, en réalité, deux mots différents. Le décret ajoute que «*tous ne sont pas nécessaires à tous les hommes*[2]; » éclaircissement qui n'est qu'une obscurité de plus. Si *nécessaire,* dans cette partie de la phrase, signifie *indispensable,* il n'aurait pas fallu dire que « tous ne sont pas nécessaires à tous, » mais qu'un seul, le Baptême, est universellement nécessaire. Si c'est autre chose qu'*indispensable,* le Baptême devait encore être mentionné à part, et l'assertion que « tous ne sont pas nécessaires à tous, » ne pouvait porter que sur les six autres. — Pour se débarrasser de ces inexactitudes, on a pris le parti de considérer ce décret comme enseignant simplement qu' « Il est nécessaire qu'il y ait des sacrements. » A la rigueur, ce n'est pas en opposition avec le texte ; mais plus cette dernière proposition est simple, plus il faut convenir que le texte est embrouillé. Cette proposition

[1] Si quis dixerit sacramenta non esse ad salutem necessaria, sed superflua... anathema sit.

[2] Licet omnia singulis necessaria non sint.

même est-elle bien claire? Elle peut encore avoir deux sens. Voulez-vous dire qu'il est bon, utile, excellent, qu'il y ait des sacrements? Les protestants n'ont jamais dit le contraire. Voulez-vous dire qu'il les fallait absolument? Alors, qu'en savez-vous? Qui vous dit que Dieu n'eût pas pu sauver par de tout autres moyens? Et que faites-vous de tant de passages de l'Écriture où le salut est promis soit à la foi, soit aux œuvres émanant de la foi, sans aucune mention des sacrements? Dans l'hypothèse de leur nécessité absolue, l'omission est inexplicable.

Pour augmenter encore le vague, on ajouta une vieille distinction scolastique entre la nécessité du fait et la nécessité de l'intention[1]. Ainsi, par exemple, l'Extrême-Onction sera réputée nécessaire, non en ce sens qu'il faille absolument l'avoir reçue pour mourir en état de grâce, mais en ce sens qu'il faut l'avoir désirée. Et si des gens sont morts en état de Grâce sans l'avoir désirée, sans y avoir pensé, sans en avoir seulement jamais entendu parler, c'est qu'ils étaient dans des dispositions telles qu'ils l'auraient désirée s'ils l'avaient connue et qu'ils y eussent pensé. — Réduite à de telles proportions, la nécessité des sacrements finit par devenir quelque chose de tout à fait raisonnable; mais il n'en est que plus déraisonnable, alors, d'avoir appelé *nécessaire* ce qui est si loin de l'être. C'est d'ailleurs encore en contradiction avec la nécessité absolue du Baptême. Les enfants qui n'ont pas le bonheur de le recevoir le désireraient très-certainement s'ils le connaissaient. Si donc cette dernière restriction est fondée, pourquoi les exclure du ciel pour le seul fait de ne l'a-

[1] Si quis dixerit sine eis *aut eorum voto...*

voir pas reçu? Et si ce sacrement fait exception, pourquoi le concile continue-t-il à parler de tous à la fois?

Ce sont là des critiques que tout le monde peut faire. Quand nous admettrions ce décret, il nous semble que nous le trouverions encore singulièrement mal rédigé; plus nous tiendrions aux doctrines, plus nous serions fâchés d'en voir un exposé si fautif.—Beaucoup d'autres décrets sont dans ce cas. Nous en donnerons çà et là quelques exemples.

XXX

Il s'agissait enfin de décider comment les sacrements opèrent. Sont-ce des *occasions* de grâce ou des *causes* de grâce? En d'autres termes, ont-ils une vertu indépendante des sentiments de ceux qui les reçoivent?

Le bon sens dit que non; l'Écriture aussi. Nous le montrerons plus tard pour chacun d'eux. Malheureusement, après ce qu'on avait déjà voté sur l'influence du Baptême, il n'était plus guère possible de s'en tenir au bon sens ni à l'Écriture. Si le Baptême opère un si merveilleux résultat sur l'enfant qui ne peut en avoir aucune idée ni l'accepter en aucune façon, il est en effet assez difficile d'admettre que les autres sacrements n'aient, par eux-mêmes, par le fait d'être reçus, *opere operato,* aucune influence quelconque. Si l'enfant est sauvé par une cérémonie à laquelle il n'a pris et n'a pu prendre aucune part, pourquoi le malade sans connaissance ne serait-il pas sauvé aussi par une cérémonie à laquelle il reste étranger? C'est ainsi qu'une erreur en appelle une

autre. Ce qu'on avait prononcé pour le Baptême, il fallut le répéter pour les sacrements en général. On les proclama donc *causes* de Grâce.

Maintenant, comment le sont-ils? — Autre question qu'on ne pouvait omettre. Alors s'émut entre les théologiens une des plus vives querelles dont le concile eût encore été témoin. Les uns soutenaient que les sacrements sont des causes physiques et instrumentelles de la Grâce, ce qui revenait à dire, par exemple, que les bons effets de la communion dans une âme se lient au fait même de recevoir et d'avaler une hostie. Les autres, plus raisonnables, disaient qu'un effet spirituel ne peut tenir à une cause physique; qu'ainsi, l'efficace des sacrements vient de ce que Dieu s'est engagé à agir au-dedans toutes les fois que tel ou tel acte matériel aura lieu au dehors. Ceux-ci, non sans raison, on les accusait d'être luthériens; ceux-là, les autres leur disaient qu'ils prêchaient une chose absurde; — et nous, nous sommes forcés d'ajouter que cette chose absurde est ce qui concorde le mieux avec l'ensemble de la doctrine et des usages romains. Avec l'ensemble de la doctrine, disons-nous, car on ne voit pas à quoi peut conduire, si ce n'est à cela, le huitième canon ainsi concu : « Si quelqu'un dit que les sacrements ne confèrent pas la Grâce par eux-mêmes, *ex opere operato*... qu'il soit anathème[1]. » Avec l'ensemble des usages, disons-nous encore, car l'adoration de l'hostie, le caractère profondément sacré attribué au Chrême, mille cérémonies particulières usitées dans l'administration des sacrements, tout, enfin, nous auto-

[1] Si quis dixerit per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam... anathema sit.

rise à penser, bien qu'on ait quelquefois essayé de le nier, que l'Église romaine accorde ou permet d'accorder à des choses toutes matérielles une certaine action directe sur l'âme du chrétien.

Quoi qu'il en soit, la querelle fut si vive que les légats se plaignirent aux chefs d'ordre du peu de modération de leurs religieux ; ils écrivirent même au pape qu'il fallait chercher un moyen de les réprimer. Mais comment ? On ne pouvait se passer des théologiens de profession ; et il n'était pas étonnant qu'à force de se voir indispensables, ils s'abandonnassent de temps en temps à se croire un concile.

XXXI

Après diverses discussions plus ou moins futiles, on passa à se demander jusqu'à quel point l'intention du prêtre est nécessaire à la validité du sacrement administré par lui. « La plus petite erreur, même involontaire, avait dit un pape [1], entraîne la nullité de l'acte entier. » Le concile de Florence s'était prononcé dans le même sens, et cette décision était un lien qu'on n'osait rompre ; mais on s'effrayait des conséquences. Elles étaient effrayantes, en effet. Qu'un prêtre incrédule ou distrait vienne à baptiser un enfant sans avoir sérieusement l'idée de le baptiser, et l'enfant, s'il meurt, est perdu ; qu'un évêque ordonne un prêtre sans avoir actuellement et formellement, par distraction ou pour

[1] Innocent III, ép. IX.

toute autre cause, celle de lui conférer la prêtrise, et voilà un prêtre qui n'est pas prêtre, et les gens qu'il baptisera, qu'il mariera ou absoudra, ne seront ni baptisés, ni mariés, ni absous. Le pape même pourra, sans s'en douter, avoir été ordonné de la sorte, et comme c'est de lui que tout découle, tous les évêques de l'Église pourront se trouver à la fois de faux évêques, tous les prêtres de faux prêtres, sans qu'il y ait aucun moyen de renouer la chaîne.

Toutes ces suppositions, que Catharin développa avec beaucoup de chaleur, — Pallavicini commence par les traiter de « merveilleuses tragédies ; » reproduites par Sarpi, ce ne sont plus, toujours selon lui, que de « spécieuses fourberies. » Ce sont des arguments, dit-il, qui n'ont rien de nouveau. N'avaient-ils pas été cent fois rebattus après le décret de Florence? Il se moque de Catharin, « peignant en termes attendrissants l'anxiété d'un père qui, ayant un enfant à l'agonie, se dirait que le pauvre enfant n'est peut-être pas baptisé et va être exclu du ciel. » Et cette anxiété, pourtant, l'historien finit par avouer qu'elle est parfaitement fondée. « Au reste, dit-il [1], que personne en particulier, après toutes les recherches possibles, ne puisse parvenir à avoir une certitude parfaite de son baptême, ce n'est pas une chose qui répugne... Personne ne peut se plaindre qu'il souffre ce mal sans l'avoir mérité... Dieu, par une bonté purement arbitraire, délivre l'un sans délivrer l'autre. » Fort bien; mais nous voilà alors dans la prédestination, tant reprochée à Calvin; et tandis que Calvin la fait au moins dépendre uniquement de la volonté

[1] Liv. IX, ch. VI.

de Dieu, la voilà dépendant de l'inattention d'un prêtre.

C'est ce que disait Catharin. On ne lui répondit pas; on vota. Le décret de Florence fut maintenu; il n'y eut qu'un léger adoucissement de termes, lequel, au fond, ne changeait rien. « Si quelqu'un dit que l'intention, *au moins celle de faire ce que l'Église fait*[1], n'est pas requise chez le prêtre... qu'il soit anathème. » Ce n'est pas clair; mais nous aurons beau prendre le sens le plus large possible, et dire, par exemple, que le Baptême est valide pourvu que le prêtre, en l'administrant, n'ait pas l'intention formelle de le faire nul, — il n'en restera pas moins au prêtre l'infernal pouvoir de fermer le ciel à l'enfant qu'il aura l'air de baptiser. Dès que vous admettriez la moindre possibilité que Dieu sauvât cet enfant, — et Pallavicini lui-même est forcé de dire que ce n'est pas impossible, — vous renverseriez le décret. Avec ou sans ménagement, peu importe : vous avouez que l'intention n'est pas indispensable.

Mais, dira-t-on, que fallait-il donc faire? Fallait-il dire que l'intention est inutile? que certains mouvements des mains et des lèvres suffisent pour baptiser un enfant, pour ordonner un prêtre, pour tirer Jésus-Christ du ciel et l'incarner dans une hostie? C'est bien alors que l'on crierait au formalisme! — Sans doute; mais pourquoi prononcer? Dites que l'intention est nécessaire, et vous ouvrez un abîme d'invraisemblances; dites qu'elle ne l'est pas, et vous voilà dans un grossier formalisme. Il y aurait bien eu une solution raisonnable, et c'était celle que Luther avait eue en vue en niant la nécessité de l'intention; mais, celle-là, on ne la voulait

[1] Saltem faciendi quod facit Ecclesia.

pas, on ne pouvait pas la vouloir. C'eût été, — nous l'avons déjà indiqué, — de lier l'effet du sacrement, non à l'intention de celui qui l'administre, mais aux dispositions de celui qui le reçoit. Alors, qu'importe comment et par qui vous avez été baptisé? C'est à vous, à vous seul, qu'il appartient de ratifier votre baptême en acceptant les engagements pris pour vous, car, comme dit saint Paul, « le Baptême qui sauve, c'est l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu. » Des mains d'un prêtre indigne, rien n'empêche que vous n'ayez été légitimement scellé du sceau de la Grâce ; des mains d'un incrédule qui, en vous donnant le pain des anges, se sera moqué de Dieu et de vous, vous pourrez avoir communié et saintement communié. Il va sans dire que le prêtre serait un misérable s'il allait s'autoriser de cela pour administrer les sacrements sans intention et sans piété ; mais ce n'en est pas moins la seule idée qui ne blesse pas la raison, la justice, et l'ensemble d'un culte « en esprit et en vérité. »

Mais à quoi bon justifier nos critiques? L'Église les a assez justifiées par les changements qu'elle a faits ou laissé faire à ce décret. Un an à peine après sa publication, Catharin écrivit un livre où il osait affirmer que le concile avait voté dans son sens. On se récria, mais on ne le condamna pas. « Je pense, dit Pallavicini, que son sentiment est faux, *mais n'a pas été condamné expressément par le décret;* c'est pourquoi il put légitimement soutenir qu'il n'était pas opposé au concile. » Depuis lors, que s'est-il passé? Dans l'article des sacrements en général, le Catéchisme Romain admet pleinement, comme le concile, la nécessité de l'intention; dans les détails, il l'abandonne. Ainsi, en parlant de

l'Eucharistie : « On se rappellera, dit-il, ce qui a été dit plus haut, savoir que les sacrements peuvent être légitimement administrés par de méchants prêtres, pourvu que les choses nécessaires à la consommation de l'acte soient *exactement* observées ; » et le mot que nous traduisons par *exactement*, *ritè*, ne se dit guère que de l'exactitude des formes. En fait, sauf les circonlocutions nécessaires pour sauver l'honneur du concile, la non-nécessité de l'intention a fini par être universellement enseignée. L'anathème de Trente s'est transformé peu à peu en simples exhortations sur la gravité à mettre dans l'administration des sacrements. C'est très raisonnable, très chrétien... mais ce n'est plus le décret.

Notons, à ce sujet, une différence frappante entre les modifications que le temps a apportées aux décisions du concile. Les modifications de dogme, — c'est dans un sens raisonnable et chrétien qu'elles se sont, pour la plupart, opérées ; mais dans les choses de pratique, — c'est le concile, au contraire, comme nous le verrons, qui est généralement plus raisonnable et plus chrétien que l'Église. Dans les deux cas, nous pouvons demander ce que devient l'autorité du code suprême écrit à Trente.

XXXII

Après avoir ainsi réglé ce qui tenait aux sept sacrements en général, on se mit en devoir de les examiner à part, à commencer par le Baptême. — Qui se serait

douté qu'avant quinze ans on n'en serait pas au dernier ?

Plusieurs des points relatifs au Baptême avaient été tranchés d'avance dans la question du Péché Originel ; il n'en restait qu'un petit nombre, sur lesquels on se mit assez aisément d'accord. Un seul arrêta quelque temps. Le baptême des hérétiques est-il un vrai baptême ? Peut-on, lorsqu'ils se font catholiques, ne pas les rebaptiser ?

Depuis assez longtemps, on s'accordait à regarder leur baptême comme valable, et à ne faire entre eux, sous ce rapport, aucune distinction ; mais on ne pouvait oublier que l'Église s'était jadis montrée beaucoup moins large. A plusieurs époques, on avait paru plutôt disposé à rebaptiser tous les hérétiques, sans aucune exception. Les conciles de Nicée et de Constantinople ayant cru devoir désigner ceux qui seraient rebaptisés et ceux qui pourraient ne pas l'être, quelques évêques de Trente proposaient qu'on en fît autant ; mais la majorité comprit qu'on n'en viendrait jamais à bout. On se décida donc à sanctionner l'opinion généralement reçue ; seulement, pour n'avoir pas l'air de blesser d'anciennes décisions ou d'anciens usages, on se borna à déclarer valable tout baptême administré « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, *avec l'intention de faire ce que fait l'Église* [1]. » Cette intention, en quoi consiste-t-elle ? Le décret ne le dit pas. L'eût-il dit, il aurait fallu dire encore jusqu'à quel point on doit l'avoir, car il est clair que tout le monde ne peut pas l'avoir au même degré et de la même manière. Le Catéchisme Romain est encore plus large. « Tout le monde peut baptiser, hommes ou

[1] Cum intentione faciendi quod facit Ecclesia.

femmes, de quelque secte et profession qu'ils puissent être, juifs, païens ou hérétiques. » Comment des juifs et des païens peuvent avoir, en quelque degré que ce soit, l'intention de faire, en baptisant, ce que fait l'Église, — ce n'est pas facile à comprendre ; et l'on pourrait bien voir là encore une preuve de l'abandon du décret sur la nécessité de l'intention. Puis, n'admirez-vous pas cette gradation? Juifs, païens... *hérétiques*. Ainsi, ministre protestant, vous êtes moins apte à baptiser qu'un rabbin ou qu'un brahme.

Ce décret, en définitive, n'a fait que livrer la chose au caprice des évêques, souvent des simples curés. Quand il s'agit d'attirer au catholicisme un protestant peu disposé à se donner en spectacle, on se garderait bien de lui proposer un second baptême; quand on veut faire de l'éclat, et que le converti s'y prête ou ne peut s'y refuser, c'est par là qu'on commence. Mais comme le Baptême, selon un autre article du décret, imprime à l'âme un caractère indélébile, et ne pourrait, sans sacrilége, être reçu deux fois : — « Si tu es baptisé, dit le prêtre dans ces cas-là, je ne te baptise point; si tu ne l'es pas, je te baptise. »

Il s'agissait enfin de faire en sorte qu'en reconnaissant la validité du Baptême des hérétiques, on ne parût pas avouer l'inutilité des cérémonies accessoires [1] dont ils avaient débarrassé l'administration de ce sacrement. Il fut donc déclaré que, sauf impossibilité majeure, le prêtre ne pourrait omettre, dans aucun sacrement, aucun des rites approuvés par l'Église. On eut la pru-

[1] Exorcisme pour chasser le démon, sel mis dans la bouche, signes de croix sur le front, les yeux, les épaules, salive aux narines et aux oreilles, chrême sur le sommet de la tête, etc.

dence de ne rien dire sur leur ancienneté et leur apostolicité ; mais les docteurs sont restés libres de les faire remonter aussi haut que bon leur semble, et l'Église n'a jamais condamné, que nous sachions, ceux qui les ont hardiment attribués aux Apôtres. « Quoique l'eau naturelle suffise, dit le Catéchisme Romain, on a *toujours* observé dans l'Église, *conformément à la tradition des Apôtres*, que, lorsque le Baptême est administré solennellement, on y joint le Saint-Chrême. » — Voilà le Chrême remontant aux Apôtres. Ne nous récrions pas trop; tout à l'heure nous l'allons voir remonter à Jésus-Christ.

XXXIII

Il y avait donc eu, en somme, dans le décret sur le Baptême, certaines concessions; sur la Confirmation, dont on allait s'occuper, on ne pouvait rien céder. Les enseignements où l'Église est le plus en dehors du christianisme apostolique sont, en général, ceux où elle est le moins disposée à faire des concessions, et où, d'ailleurs, elle peut le moins en faire, car dès qu'elle aurait fléchi sur un détail, il n'y aurait plus de raison pour qu'elle ne fléchît pas sur d'autres. Ici, ce n'était même pas sur des détails qu'on l'avait attaquée : c'était le sacrement même qu'on niait, et il n'y avait pas de milieu entre l'abandonner et le soutenir.

Si la Confirmation, en soi, n'a rien de mauvais ni d'absurde, c'est pourtant un des points sur lesquels il est le plus difficile de s'arranger avec la Bible, et même

avec la Tradition ; avec la Bible, car elle n'en dit rien[1]; avec la Tradition, car elle a dit longtemps tout autre chose. Les premiers Pères parlent d'une cérémonie où les jeunes chrétiens admis à la Cène venaient *préalablement* se déclarer enfants de l'Église, et *confirmer* publiquement les promesses qu'ils avaient faites ou qu'on avait faites pour eux ; c'était donc ce qui a lieu, dans la plupart des églises protestantes, sous le nom de *Réception des catéchumènes.* Le rôle du prêtre se bornait à interroger les néophytes, à recevoir leurs promesses, à leur adresser une exhortation, à prier solennellement pour eux. Comme il était naturel, vu la circonstance, que cette prière eût particulièrement pour but de leur obtenir la grâce d'être fermes dans leur foi, on attacha peu à peu à cet acte une certaine importance sacramentelle. Puis vint, on ne sait à quelle époque, l'usage d'une certaine onction : c'était comme un second baptême, ou, si l'on veut, un complément du premier. Mais à mesure que le Baptême prenait une signification plus formelle et plus complète, la Confirmation devait tendre à s'en séparer ; portion de sacrement, elle devint un sacrement distinct. Alors, le mot et la chose changèrent. Le mot, car au lieu d'indiquer une cérémonie où l'on *confirmait* certains vœux, il ne désigna plus que celle où l'on *confirmait* les jeunes chrétiens dans leur résolution

[1] Le Catéchisme Romain n'essaie même pas d'établir la Confirmation par l'Écriture; il se contente de citer deux passages que deux Pères, dit-il, ont appliqués à ce sacrement. L'un, cité par saint Ambroise, est celui-ci : « N'attristez pas le Saint-Esprit, dont vous avez été marqués comme d'un sceau. » L'autre, cité par saint Augustin, est : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs, par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » — Citer cela, ou avouer qu'on n'a rien à citer, c'est tout un.

d'être chrétiens ; la chose aussi, car l'accessoire devint le principal, l'usage de prononcer certains vœux, certaines déclarations de foi, tomba, et il ne resta que l'onction. Nous ne savons non plus à quelle époque elle commença d'avoir lieu *après* l'admission à la Cène ; mais cela seul supposait un changement total dans la nature et le sens de cette cérémonie.

C'est donc l'onction, accompagnée d'une certaine formule, qui constitue aujourd'hui la Confirmation. Sous cette forme, il est clair qu'on ne saurait soutenir que les premiers chrétiens en aient fait un sacrement, puisqu'ils n'en avaient aucune idée. Aussi, au sein même du concile, plus d'un scrupule se fit jour. Quelques membres allèrent jusqu'à rappeler timidement l'ancienne cérémonie de la Confirmation des vœux. « On opposa, dit Sarpi, que puisque cela ne se pratiquait plus, on devait croire que cela ne s'était jamais pratiqué, *vu que l'Église n'eût jamais aboli une cérémonie si utile.* » Irréfutable argument, comme on voit. Puis, si on la trouvait utile, pourquoi ne pas la rétablir, même en gardant la Confirmation par l'onction ? Mais on avait déjà voté précisément le contraire. « Si quelqu'un, est-il dit dans un des canons sur le Baptême, prétend que les enfants parvenus à l'âge de raison doivent être appelés à confirmer les vœux faits en leur nom par leurs parrains... qu'il soit anathème. » Anathème aussi à qui prétendra que la privation des sacrements doive être la seule peine de ceux qui refuseraient de sanctionner ce que leurs parrains ont promis pour eux. Quel sera donc leur châtiment ? Le décret n'en dit rien. C'est une sentence en blanc, que l'inquisition se chargea de remplir. Ainsi, quand l'Église romaine laisse en paix ceux qui

ont rompu avec elle, soyons bien avertis que ce n'est pas par tolérance. Le concile a dit anathème à qui croirait qu'on ne doit pas les punir.

XXXIV

Restait un point qui n'avait encore jamais été définitivement résolu. L'évêque est-il seul apte à administrer la Confirmation ?

L'usage de l'Église était depuis très-longtemps favorable à cette idée; mais les docteurs auraient aimé dire pourquoi, et ce n'était pas facile. Il est impossible, en effet, d'en donner une autre raison que l'usage même. Le Catéchisme, qui ne recule jamais, croit en avoir trouvé une. « *l'Écriture sainte nous apprend*, dit-il, que l'évêque seul peut confirmer. Nous lisons dans les Actes que *ceux de Samarie ayant reçu l'Évangile, Pierre et Jean prièrent pour eux afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit... n'ayant encore été que baptisés.* » Où est l'Évêque là-dedans ? — demandera-t-on ; et l'on pourrait tout aussi bien demander : Où est l'onction ? Où est la Confirmation ? Car ce fait ressemble singulièrement à tous ceux où il est question du Saint-Esprit conféré par les apôtres. — Attendez. « Celui, poursuit le Catéchisme Romain, qui avait baptisé les chrétiens de Samarie, Philippe, n'était que diacre. On voit donc, d'après ce récit, qu'il n'avait pas eu le pouvoir de les confirmer. » Ce qu'on y voit, c'est que les apôtres seuls conféraient le Saint-Esprit ; mais que ce soit là la Confirmation, c'est ce que nul au monde n'aurait l'idée d'y voir, s'il ne l'avait préala-

blement entendu dire. Puis, à quoi pense-t-on ? Si ce fait prouvait quelque chose, il prouverait, en effet, qu'un diacre ne peut pas confirmer ; prouverait-il qu'un prêtre ne le puisse pas non plus ?

Quant aux motifs logiques, on en manquait complétement. La Confirmation n'est ni aussi importante que le Baptême, puisqu'elle n'est pas réputée indispensable au salut, ni aussi grave que la Cène, puisqu'on ne saurait rien imaginer de plus grand que l'acte de créer, en quelque sorte, le corps divin du Sauveur. Si donc un simple prêtre peut administrer ces deux derniers sacrements, pourquoi pas l'autre aussi ? — Avec les détails historiques que nous avons donnés ci-dessus, on le comprendrait assez bien. Quand la Confirmation était ce que nous avons dit, il était naturel que le premier pasteur du lieu, l'évêque, présidât la cérémonie ; quand on y joignit une onction, il était naturel encore qu'on lui en laissât l'honneur ; mais rien ne prouve que ce fût un droit exclusif, ni, encore moins, que la main d'un évêque fût réputée nécessaire à la validité spirituelle du sacrement. Dans l'Église grecque, les simples prêtres ont toujours eu le droit de confirmer. Nous pourrions renvoyer, en outre, à ce que nous aurons plus tard à dire sur l'impossibilité de trouver, dans les premiers temps, aucune différence appréciable entre les évêques et les simples pasteurs.

La majorité du concile se montrait cependant portée à trancher définitivement la question en faveur des évêques ; mais comme on allégua quelques exemples de prêtres ayant confirmé par commission papale, il fallut s'en tenir à dire que « l'évêque est le ministre *ordinaire* de la Confirmation. »

Quant à l'acte en lui-même, on n'en avait expliqué ni la nature ni le but. Le premier canon portait anathème contre qui refuserait de l'appeler sacrement, et le second contre qui prétendrait qu'il n'y a aucune vertu dans l'huile consacrée avec laquelle on l'administre. C'est là-dessus que le Catéchisme Romain est d'une naïveté, ou plutôt d'une impudence, dont sûrement beaucoup de catholiques seraient tout aussi stupéfaits que nous. « Afin que les fidèles, dit-il, soient plus pénétrés de la sainteté de ce sacrement, *il faut leur montrer*, non-seulement que Jésus-Christ en est l'auteur, mais que c'est lui qui, comme l'atteste le pape saint Fabien, a prescrit l'usage du Chrême. Quant à la consécration du Chrême, poursuit le Catéchisme, c'est l'évêque qui la fait avec des cérémonies particulières, et ces cérémonies, comme l'atteste le pape Fabien, ont été prescrites aux Apôtres par Jésus-Christ dans la dernière Cène, *où il les instruisit de la manière dont se devait faire le Chrême.* » — Si nous n'avions le texte sous les yeux, en latin, en français, dans deux éditions différentes, nous craindrions de ne rapporter, en citant ces derniers mots, qu'une mauvaise plaisanterie de quelque pamphlet anti-romain. Et ce Catéchisme, redisons-le, c'est le commentaire officiel des décrets de Trente ; c'est le manuel authentique de l'enseignement religieux dans tout l'univers catholique !

XXXV

L'autre congrégation, celle du cardinal del Monte,

avait pris les mêmes questions au point de vue disciplinaire [1]. On avait assez bien coordonné, sans discussions sérieuses, les anciens règlements des conciles et des papes. Seulement, après avoir mis en tête du projet de décret que l'administration des sacrements serait *gratuite,* on se trouva très-divisés d'opinion sur ce qu'il fallait entendre par là. Quelques-uns voulaient que le prêtre, non-seulement ne demandât rien, mais n'acceptât rien. « Vous avez reçu gratuitement, disaient-ils avec l'Écriture, donnez gratuitement. » On répondait, avec l'Écriture aussi, que « celui qui sert à l'autel doit vivre de l'autel, » et que la défense d'accepter aucun salaire, bonne à la rigueur dans les églises assez riches pour entretenir leurs prêtres, ne pourrait évidemment s'appliquer à celles qui n'avaient pas de revenus. On citait à l'appui un canon du quatrième concile de Carthage, lequel permet d'accepter ce qui est offert par les parents d'un enfant qu'on baptise; on citait aussi le concile de Latran, sous Innocent III, qui autorise et même approuve l'usage de faire des offrandes à l'occasion des sacrements. Malgré cela, il fut impossible de s'entendre. Les rédactions proposées disaient toujours trop ou trop peu, ouvraient la porte au trafic des choses saintes ou la fermaient à de légitimes ressources. L'affaire fut reprise en congrégation générale, mais on ne s'entendit pas mieux, et on renonça à prononcer. — La grande majorité des prêtres, on le sait de reste, n'a pas pensé qu'il lui fût interdit d'interpréter ce silence dans le sens d'une autorisation.

[1] Il n'est pas sûr que cet examen ait eu lieu à cette époque; mais la date précise importe peu pour ce que nous avons à en dire.

Toutefois, à prendre la chose en général et en dehors des abus qui s'y sont mêlés, nous ne saurions reprocher au concile de n'avoir pas défendu l'acceptation de toute offrande. A une époque où le clergé n'avait nulle part un salaire fixe, il y avait beaucoup d'églises qui, sans le casuel, n'auraient pu être desservies. Là, tout ce qu'on pouvait raisonnablement exiger des prêtres, c'était qu'ils ne refusassent pas les sacrements à ceux qui les voudraient gratis. Même dans les églises riches, l'acceptation d'offrandes volontaires n'avait, en soi, rien de contraire au bon ordre, à l'esprit du christianisme, à la dignité de la religion et de ses ministres.

Le mal, mal inévitable, c'est que les offrandes de ce genre finissent promptement par n'être plus ni volontaires ni libres. Avez-vous un enfant à présenter au Baptême? on ne vous fera pas, il est vrai, payer d'avance, et, vous sût-on hors d'état de payer, on baptisera votre enfant; mais pour peu que vous ne soyez pas entièrement et absolument incapable de rien donner, vous donnerez; vous vous soumettrez, fût-ce en murmurant, fût-ce en maudissant le prêtre et peut-être la religion, à ce malheureux tarif où tout ce qu'il y a de plus saint au monde est coté en francs et centimes. Votre père, votre fils est mort. Bon catholique, vous voudriez bien faire dire une messe pour le repos de son âme; mais le tarif est là, et vous n'avez pas d'argent. Eh bien, il est très possible que le prêtre à qui vous vous adresserez consente à dire pour rien la messe que vous ne pouvez payer; mais il est très possible aussi qu'il vous la refuse; il est très possible, surtout, que vous n'osiez pas la lui demander. Qu'il refuse ou qu'il accorde, il n'en sera pas moins reçu, reconnu, universellement admis dans l'É

glise romaine que, si l'on veut une messe, il faut la payer; et plus vous serez convaincu de l'efficacité des messes pour tirer des flammes du purgatoire une âme qui vous est chère, plus il sera monstrueux à vos yeux que l'inégalité du pauvre et du riche, déjà si triste et si déplorable en ce monde, se perpétue au-delà du tombeau.

Voilà pour les inconvénients naturels de ce dangereux état de choses. Or, nous avons jusqu'ici supposé les prêtres aussi accommodants et aussi charitables que possible, aussi désireux qu'on doit l'être d'amoindrir par des concessions le mal que cette organisation peut faire. En est-il généralement ainsi? Le plus dévoué champion de l'honneur catholique n'oserait l'affirmer. Partout où le catholicisme n'a pas été obligé de modérer, sous l'œil de la Réforme ou l'active surveillance de la presse, les trafics éhontés qu'on lui reprochait, — combien voit-on de prêtres ayant seulement l'air de se douter qu'il puisse y avoir le moindre mal, la moindre inconvenance, à faire ouvertement argent de tout? Là, il est vrai, le peuple n'en est pas plus scandalisé que les prêtres n'en rougissent; mais cet accord entre l'abrutissement des uns et la cupidité des autres, ce silence des peuples en présence de tels abus, cette absence de tout soupçon que ce ne soit pas là l'état normal, — ce n'est qu'un plaidoyer de plus, et un plaidoyer permanent, contre la religion qui leur a ôté à ce point, aux uns comme aux autres, le sentiment des plus vulgaires convenances. Ailleurs, du reste, avec un peu plus de pudeur dans les formes, c'est toujours le même système. En France, par exemple, pour peu qu'on écarte un pli du voile, il n'y a pas de jour que l'on ne découvre encore des choses

aussi incroyables que honteuses. Quand un catholique français, revenant d'Italie, en prend occasion de louer le catholicisme de son pays comme infiniment plus pur et plus noble, il ne tiendra qu'à vous de lui montrer, en France, dans les villes comme dans les villages, à Paris comme au fond de la Bretagne ou de la Provence, la plupart des choses dont il a été le plus scandalisé à Rome, à Naples, à Palerme. L'Église romaine sait pourtant bien, et elle l'a cent fois éprouvé à ses dépens, que c'est par les questions d'argent qu'on réussit le mieux à la décrier auprès des masses. Elle ne peut avoir oublié que la vente des indulgences fut, non la cause, mais certainement l'occasion du plus terrible échec qu'elle ait subi. Et cependant, rien ne change. Indulgences, messes, dispenses, tout continue à se vendre, à se négocier, devrions-nous dire, car l'esprit du siècle a passé par là, et c'est un des rares sujets sur lesquels le catholicisme est à la hauteur du jour. De tous les détails récemment donnés par les journaux sur le commerce des messes, aucun n'a été démenti. Bien plus, il en est résulté la preuve que ce n'était pas un abus, mais une nécessité. Un prêtre ne peut dire qu'une messe par jour. Dès qu'une église a plus de demandes qu'elle ne peut en satisfaire, il faut bien, à moins de voler l'argent reçu, qu'elle fasse dire quelque part les messes dont elle est chargée. Elle se contentera donc de prélever tant pour cent, et une messe commandée à Paris sera dite à cent, à deux cent lieues, peut-être hors de France. C'est une manière comme une autre d'avoir de la probité en affaires; mais ces détails, en excusant les individus, n'en sont pas moins la plus amère critique du système. D'ailleurs, le système admis, on en

vient aisément à l'appliquer, sans aucune espèce de pudeur, dans ses plus grossières formes. La librairie, par exemple, vous offrira en prime, si vous êtes prêtre, des messes payées à dire, et, si vous ne l'êtes pas, des messes encore, dites à votre intention. Toutes les combinaisons de l'économie financière dans les assurances sur la vie, vous les retrouverez dans des espèces d'assurances sur la vie éternelle, lesquelles vous garantissent, pour des versements modiques, une ample quantité de messes après votre mort. Et que dire de cette *Agence de l'apostolat catholique,* établie à Rome comme intermédiaire commercial entre la chancellerie du pape et le clergé de tous pays ? Tout le monde a pu lire cette fameuse circulaire où les formes commerciales, bizarrement accoutrées d'expressions pieuses, se produisaient avec un si curieux cynisme [1]. Dira-t-on que le pape n'a ni créé ni reconnu cette agence ? Cela se peut ; mais le tarif annexé à la circulaire, où l'agence l'a-t-elle pris? Si elle a un peu enflé les sommes, puisqu'il faut bien qu'elle fasse ses frais, elle n'a pas changé la nature des *articles* [2]. Et s'il en est ainsi au centre, pour-

[1] « J'ai l'honneur de vous transmettre le tableau des principales demandes que l'agence se charge d'obtenir à Rome. Votre zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes m'inspire la confiance que vous choisirez ceux des *articles* les plus propres à atteindre ce but dans votre paroisse. »

[2]

Indulgence plénière	10 fr.	80 c.
Droit de la donner	12	80
Droit *d'indulgencier* les chapelets, croix, etc.	12	80
Droit d'obtenir d'un confesseur ordinaire l'absolution des cas réservés au pape	25	»
Dispense de la célébration des messes dont on est chargé	27	»

Dispenses de la récitation du bréviaire, dispenses de tout genre

quoi en serait-il autrement aux extrémités? Chaque paroisse a donc sa chancellerie, ses *articles*, son tarif; et quand on arriverait à prouver que le revenu moyen des prêtres n'est pas supérieur à celui des ecclésiastiques protestants, nous répéterions qu'il ne s'agit pas ici de personnes, mais de principes. Que cette manière d'avoir de l'argent en produise aujourd'hui peu ou beaucoup, ce n'est pas la question. Nous nous en tenons à dire, d'accord avec des millions de catholiques ainsi qu'avec une partie notable des membres du concile, que la fiscalité jouait et n'a pas cessé de jouer, dans leur Église, un rôle incompatible avec les vrais intérêts de la religion et la vraie dignité du sacerdoce.

XXXVI

En congrégation générale, les sacrements eurent le sort du Péché Originel : on recula devant la difficulté d'exposer ce qu'on avait si souvent et si hardiment appelé, dans le cours de la discussion, *la doctrine de l'Église*. On vota les vingt-sept anathèmes (quatorze sur les sacrements en général, dix sur le Baptême, trois sur la Confirmation), et on s'en tint là.

Beaucoup d'évêques commençaient à être fort inquiets de l'accueil qu'on allait faire au dehors, soit chez les protestants, soit chez les meilleurs catholiques, à ce

dans les affaires de mariage, dispense des vœux de virginité, pouvoir de lire les livres défendus, de donner aux mourants la bénédiction papale, etc., etc.

silence du concile sur tant de graves questions ; et ce silence, aujourd'hui comme alors, n'est pas un petit embarras pour les champions de l'autorité du concile. Sur le Baptême, sur la Confirmation, sur les sacrements en général, aucune doctrine enseignée ; des négations et des anathèmes, et puis rien. Ce qu'il ne faut pas croire, le voilà ; ce qu'il faudra croire, où le prendre? Dans le Catéchisme Romain, apparemment!

Là, en effet, ce ne sont pas les affirmations qui manquent. Nous avons cité quelques détails ; l'ensemble ne serait pas moins curieux.

« Il est certain, dit cet étrange livre, que c'est Jésus-Christ qui a institué le Baptême. » — A la bonne heure! — pensez-vous ; voilà qui est raisonnable et hors de doute. Attendez! On ne s'en tiendra pas là ; ce serait par trop scripturaire et par trop simple. Jésus-Christ a institué le Baptême ; mais quand? Vous croyez que c'est lorsqu'il a dit aux apôtres : « Allez, *baptisez* toutes les nations? » Erreur ; c'est lorsque, baptisé lui-même par saint Jean, il communiqua à l'eau, par l'attouchement de son corps divin, la vertu de sanctifier les hommes. « Tout le monde en convient, » ajoute la traduction française. Il est malheureusement vrai que plusieurs Pères ont enseigné ou paru enseigner cette miraculeuse consécration de l'eau par le baptême du Christ ; mais, si c'est plus qu'une figure, s'il y a réellement eu un certain caractère communiqué à l'eau en général, — qui nous expliquera comment il n'y a pas profanation et sacrilége à l'employer tous les jours aux plus vils usages? Que devient-elle, dans l'eau d'un ruisseau ou d'un égout, cette « *si grande et si divine vertu*[1] »

[1] Tanta et tam divina virtus à Domino aquis tributa.

qui, selon vous, a passé des eaux du Jourdain dans toutes les eaux de l'univers? — On est honteux d'avoir à faire de si misérables questions; mais à qui la honte, si ce n'est à ceux qui les provoquent?

Et sur ce qui a été dit que tous, juifs, païens, hérétiques même, ont le pouvoir de baptiser, « qui n'admirerait ici, dit le Catéchisme, la bonté et la sagesse de notre Dieu! » Certes, une fois le Baptême indispensable au salut, il eût été d'une barbarie affreuse de ne pas en faciliter l'administration; mais où a-t-on vu que Dieu ait en effet accordé pour le Baptême plus de facilités que pour les autres sacrements? Sera-ce dans l'institution? Non. Quand le Sauveur dit: « Allez, baptisez, » c'est aux apôtres qu'il s'adresse, tout aussi bien qu'en instituant la Cène. Sera-ce dans les écrits des apôtres? Aucune trace. Dans les usages de l'Église primitive? Pas davantage. A cette époque, s'il y a des facilités, c'est bien plutôt pour la Cène, que nous voyons généralement célébrée sous forme de repas, tandis que le Baptême reste une cérémonie, et même une cérémonie, comme nous l'avons dit, n'ayant lieu que deux fois par an. Ainsi, dans tout cela, il n'y a pas d'autre ordre divin que l'habileté de l'Église, pas d'autres concessions que celles qui étaient indispensables pour pouvoir enseigner, puisqu'on y tenait, la nécessité absolue du Baptême.

XXXVII

Laissons maintenant la doctrine, et venons-en aux décrets de réformation.

C'était une immense question que celle de la pluralité des bénéfices ; immense par le nombre des cas qu'elle embrassait, immense surtout par celui des difficultés qu'elle remuait. L'éluder, on ne le pouvait. Si un homme a deux évêchés, il est clair qu'il sera toujours hors de l'un des deux. Et cependant, les évêques à deux, à trois évêchés, n'étaient pas rares. Quant aux bénéfices inférieurs, le même homme en avait souvent quatre ou cinq, quelquefois dix ou douze, quelquefois vingt. Des cardinaux en avaient eu jusqu'à trente. Léon X, avant d'être pape, en possédait vingt-huit, et des plus riches.

Quelque fâcheux que fût cet état de choses, tout n'y était pas aussi abusif qu'on pourrait le croire. Beaucoup de bénéfices étant trop pauvres pour qu'un prêtre en vécût, la pluralité se trouvait, en beaucoup de cas, positivement commandée par l'insuffisance des revenus; mais, cette insuffisance, on s'était vite habitué à la mesurer bien moins sur les besoins légitimes du titulaire que sur les exigences de son rang dans le monde ou dans l'Église. Un fils de noble eût trouvé au-dessous de lui de n'en avoir qu'un. A défaut de noblesse, la possession même d'un bénéfice important était un titre à en posséder d'autres pour mieux soutenir l'éclat du premier. Presque tous les évêques avaient des abbayes; ajoutons, et nous aurons noté d'avance le peu d'efficacité des réglements qu'on allait faire, ajoutons, disons-nous, qu'ils n'allaient pas cesser d'en avoir autant et plus que jamais. Un jour, — c'était un siècle et demi après le concile,—un évêque français, dans une conversation, se prononce avec force contre la pluralité. On s'étonne ; on se regarde... N'est-il pas, lui qui parle, abbé de Saint-Lucien, prieur de Gassicourt, de Plessis-

Grimaux? Il se met à leur expliquer comme quoi, vu les charges qu'il a à supporter, il se croit autorisé à enfreindre ce qu'il prêche. Cet évêque, c'était pourtant Bossuet. La liberté qu'il se donnait pour des motifs que nous pouvons croire fondés, d'autres, moins austères que lui, étaient tout aussi maîtres de la prendre. Quand Fénelon, nommé à l'archevêché de Cambrai, résigna sa seule abbaye, Saint-Vallery : « Vous nous perdez! — lui dit l'archevêque de Reims, qui en avait au moins une douzaine. — Que chacun suive sa conscience, dit Fénelon. — Eh bien, reprit Le Tellier, ma conscience m'ordonne de garder ce que j'ai.» — Écoutez encore Jean Carrero, racontant au sénat de Venise, en 1569, cinq ans après la clôture du concile, ce qu'il vient de voir en France. « Les choses, dit-il, en sont venues au point que l'on fait publiquement commerce d'évêchés et d'abbayes, comme si c'était du poivre ou de la cannelle. Il est rare que la collation d'un bénéfice ne donne beaucoup à gagner à celui qui le fait connaître, à celui qui l'obtient, et au courtier qui s'en occupe... Le plus souvent, on les confère avant qu'ils soient vacants. Ainsi, de mon temps, quelqu'un eut beaucoup de peine à persuader qu'il n'était pas mort[1]. » Et un écrivain catholique[2], après avoir rapporté ce passage, ajoute : « Il y avait un peu plus de pudeur à Rome; mais, au fond, les choses ne s'y passaient pas autrement. »

Dans l'origine, on avait soin de n'unir dans les mêmes mains que des bénéfices dits *compatibles*, c'est-

[1] C'est ainsi que Jean de Médicis (Léon X), âgé de sept ans, fut nommé par le roi de France à l'archevêché d'Aix. On apprit, quelques jours après, que le titulaire vivait encore.

[2] L'abbé Prompsault.

à-dire sans cure d'âmes et sans obligation de résider. — Depuis longtemps, toute distinction s'était effacée. La pluralité des *incompatibles* se payait seulement un peu plus cher.

Souvent, par un curieux subterfuge, on faisait prononcer à Rome l'union de deux bénéfices, et on était alors censé n'en avoir qu'un. Le pape exigeait ordinairement que ces bénéfices fussent voisins ; mais la distance n'était pas un empêchement absolu. Tel bénéfice était moitié en France, moitié en Italie ou en Allemagne. A la mort du bénéficier, l'union cessait, sauf à recommencer par un nouvel acte de la volonté du pape.

Rappelons enfin les *commendes*, la plus féconde de toutes ces sources d'abus. Au milieu des désordres du moyen âge, il était souvent arrivé qu'un bénéfice en danger de périr, par usurpation ou pillage, fût remis, recommandé (*commendatum*), soit à un seigneur, soit à quelque autre personne en état de le protéger. Cette espèce de tutelle n'était originairement donnée que pour un temps, et jusqu'à l'élection d'un titulaire ; mais comme le commendataire, en attendant, touchait les revenus, on avait pris goût à ce rôle. Les papes, de leur côté, avaient vu là un excellent moyen de se faire des créatures ; le commendataire, d'ailleurs, achetait toujours volontiers d'une portion des revenus la prolongation indéfinie de son droit. Les commendes étaient donc devenues à vie ; tous les jours on en érigeait de nouvelles, et il y avait longtemps qu'on ne s'inquiétait plus d'en justifier l'érection par la nécessité de protéger le bénéfice. « Si un Indien venait chez nous, dit Montesquieu [1], il faudrait six mois pour lui faire comprendre

[1] Pensées diverses.

ce que c'est qu'un abbé commendataire qui bat le pavé de Paris. » Ces abbés, en effet, n'étaient pas prêtres. Ils étaient seulement ce qu'on appelait *dans les Ordres;* ils pouvaient en sortir et se marier, à condition de quitter leurs commendes ; encore avait-on des moyens de ne pas les quitter. C'est ainsi que, sous Louis XIII, le comte de Soissons avait plusieurs abbayes sur la tête d'un pauvre abbé poitevin, son précepteur, à qui il donnait mille écus par an pour en retirer cent mille. Des évêchés même avaient quelquefois été mis en commende entre les mains de laïques, moyennant un coadjuteur *ad sacra,* c'est-à-dire chargé des fonctions ecclésiastiques. — Bref, l'imagination la plus féconde ne saurait rien inventer, en fait d'abus de ce genre, qui n'ait existé quelque part, et souvent partout. Les souverains, nous le savons, étaient pour beaucoup dans ces désordres. Sera-ce une excuse? — On l'a vu : « Il y avait un peu plus de pudeur à Rome ; mais, au fond, c'était la même chose. » La plus respectueuse objection avait toujours été plus mal reçue que les demandes les plus exorbitantes, toujours flatteuses, en un sens, pour celui à qui on reconnaissait par là le pouvoir de les accorder.

Enfin, si l'abus des commendes était un peu moins excessif en Italie que dans d'autres pays, celui des pensions assignées sur les bénéfices y était poussé plus loin que partout ailleurs. Un siècle après le concile, en 1663, nous voyons un évêque d'Urbino se plaindre que son riche évêché, pensions déduites, lui rapportait soixante écus. Vers la même époque, les siéges d'Ancône et de Pesaro restent vacants plusieurs années, personne ne voulant les occuper aux conditions onéreuses qui étaient faites. En 1667, il y avait à Naples vingt-huit évêques

ou archevêques qui avaient mieux aimé quitter leurs siéges que de s'y ruiner à payer les pensions imposées. Il en était de même des curés. Le titulaire d'une riche paroisse avait quelquefois à peine de quoi vivre, et il n'était pas jusqu'aux curés de campagne dont l'humble revenu ne fût quelquefois grevé de redevances de ce genre. Voilà l'état de choses que la papauté avait établi ou laissé établir en Italie. Nous renvoyons, pour les détails et les preuves, à Ranke.

XXXVIII

Jamais la pluralité des bénéfices, sous toutes ses formes, n'avait été plus vivement stigmatisée qu'elle ne le fut en plein concile ; et tout ce qu'on en disait était tellement vrai, tellement incontestable, qu'il n'y avait rien à répliquer. Les légats laissaient passer le torrent ; ils sentaient que toute objection ne servirait qu'à provoquer des détails toujours plus précis. Déjà, on ne pouvait dire un mot qui ne fût une allusion à des faits généralement connus, et n'appelât des noms propres sur toutes les lèvres.

Mais un nom que nul n'osait prononcer, et qui n'en était que plus lisible dans l'abattement des uns comme dans la joie des autres, c'était celui du pape. Sur trois cas signalés à l'animadversion de l'assemblée, il y en avait toujours au moins deux où il était en cause, et réellement seul en cause. Ces innombrables dispenses qui bouleversaient tout, de qui les avait-on achetées? Du pape. Ces commendes scandaleuses, qui les éri-

geait? Le pape. Ces bénéfices sans fin du cardinal Ridolfi, que l'on citait sans cesse comme le type des prélats nés pour accaparer et ne rien faire, qui les lui avait octroyés? Le pape. On ne pouvait donner un coup sur les épaules de ces gens, que le coup ne tombât de tout son poids sur les siennes.

Mais comme on avait affecté de critiquer tout particulièrement ces abus chez les cardinaux et les officiers du pape, les légats s'emparèrent habilement de ce fait pour obtenir de l'assemblée l'ordre de lui en écrire. Lui seul, disaient les Italiens, est apte à réformer sa cour. C'était vrai; les mieux intentionnés ne sentaient que trop qu'on ne pouvait rien sans lui. Après avoir longuement discouru sur le mal, on avait fait un tour de préconsultation sur les remèdes à fixer, et les canonistes les plus sévères n'avaient rien pu proposer qui n'eût été maintes fois décrété par d'autres conciles, par des papes même, sans qu'il en fût jamais sorti aucune amélioration vraie et durable. Ce qui compliquait encore la question, c'est qu'il y avait plusieurs points qu'on ne pouvait songer à régler par des lois précises, plusieurs portes qu'il était impossible de fermer. Quelque scandaleux que fût l'abus des dispenses, il n'eût pas été raisonnable d'ôter absolument au pape, à supposer qu'on le pût, le droit d'en accorder; quelque mal que fît la pluralité des bénéfices, il y avait des cas où elle était naturelle et nécessaire : il fallait donc qu'elle restât permise. A quelles conditions? Rien n'empêchait d'en fixer un certain nombre. Mais qui en serait juge? Le pape, toujours le pape. Si donc on accepta la proposition de lui renvoyer l'affaire, ce fut par embarras tout autant que par déférence. Puis, pour prévenir les murmures,

les légats affirmaient que Paul s'en tiendrait à la réforme de sa cour, et abandonnerait le reste aux délibérations de l'assemblée.

Il n'est pas besoin de montrer ce que cette distinction avait d'illusoire. « Pourrons-nous faire un seul règlement, disaient les libres parleurs, que quelques officiers du pape ne s'y trouvent intéressés ? Il faudra donc sans cesse ou reculer et se taire, ou demander au pape la permission de poursuivre ? » C'est ce que l'on vit encore mieux quand arriva le bref par lequel il autorisait l'assemblée à régler certains points relatifs aux bénéfices, et notamment à restreindre les unions. Les légats n'osèrent même pas en donner officiellement connaissance. L'autorisation supposait par trop nettement l'infériorité, la dépendance du concile ; et les plus hardis sentaient cependant que, dans des choses de ce genre, le concile ne pouvait réglementer seul. Ce tiraillement est sensible à tous les articles du décret que nous verrons sortir de ces délibérations.

Mais, avant d'en sortir, il devait passer par bien des phases. La discussion n'aboutissant d'abord qu'à augmenter le vague et l'embarras, quelques évêques demandèrent s'il ne vaudrait pas mieux que chacun apportât son plan. On aurait au moins des idées nettes ; on saurait sur quoi discuter. « Pour eux, disaient-ils, ils allaient se mettre à l'œuvre. » Or, ils étaient vingt, et des moins timides, les uns, dévoués à l'empereur, les autres, ce qui était encore plus inquiétant, décidés à ne reculer devant rien pour en finir avec un état de choses qu'ils regardaient comme la mort de la religion et de l'Église. Grande était donc l'anxiété des légats.

Ces évêques tinrent parole. Après plusieurs réunions,

le cardinal Pacheco, leur président, présenta un mémoire où ils demandaient :

Avant tout, et comme premier fondement à toute vraie réforme dans ces matières, que la résidence fût déclarée de droit divin ;

Que les cardinaux qui avaient plusieurs évêchés fussent immédiatement forcés d'opter, et de n'en garder qu'un ;

Qu'on révoquât toutes les dispenses dont la nécessité ne serait pas suffisamment démontrée ;

Que l'union des bénéfices fût abolie ;

Que la pluralité en fût restreinte aux cas de nécessité évidente ;

Et autres dispositions analogues. En tout, onze articles, éléments d'un code complet sur la matière.

C'était fort bien entendu ; mais il était clair qu'à moins de se déclarer au-dessus du pape, on ne pouvait prétendre à décréter tout cela. Et cependant, les légats craignaient tellement toute discussion directe sur l'autorité respective des deux pouvoirs, qu'ils n'osèrent attaquer ni faire attaquer cet écrit comme attentatoire à celle du pape. Ce qui les effrayait surtout, ce n'était pas tant la hardiesse des articles que le fait même d'assemblées tenues sans leur aveu, en dehors de leur influence. Vingt évêques ! Encore dix ou douze, et c'était la majorité.

Les légats se hâtèrent donc d'envoyer l'écrit à Rome. Le pape n'osa pas mieux qu'eux le rejeter comme attentatoire à ses droits. La plupart des auteurs étaient Espagnols ; on sentait Charles-Quint derrière eux. Le pape nomma donc une commission, et, contrairement au préavis du cardinal del Monte, cette commission

conseilla de céder sur quelques points ; bien entendu que ce ne serait jamais sur les principes, et qu'on garderait les moyens de retenir d'une main ce qu'on aurait lâché de l'autre. Chacune des onze demandes fut donc l'objet d'une réponse plus ou moins favorable, plus ou moins évasive ; encore le pape ne jugea-t-il pas à propos de faire communiquer à l'assemblée le travail de la commission. Il l'envoya aux légats, leur mandant qu'il s'en remettait à eux pour ne rien céder, si c'était possible, ou pour accorder, dans ces limites, ce qu'il leur paraîtrait impossible de refuser. C'est une justice à rendre à Paul III qu'au milieu de tous ses efforts pour maintenir ses priviléges, il les envisageait, en théorie, avec plus de raison et de sang-froid que n'avaient fait beaucoup d'autres papes. Il les défendait moins comme droits mystiquement inhérents à la papauté, que comme droits acquis, consacrés par le temps et par l'usage, et il avait peu de goût pour les délirants sophismes dont d'autres étayaient l'omnipotence pontificale.

Il avait donc permis de faire quelques concessions. Cervini, le second légat, voulait qu'on usât de la permission ; Del Monte, plus franc ou plus habile, s'y opposa. Pourvu que les votations fussent, en définitive, telles qu'il les désirait, peu lui importait qu'une minorité imposante se fût dessinée dans les débats. Songeait-il déjà à la tiare ? Nous l'ignorons ; mais il se disait sûrement que le concile finirait, tandis que la papauté ne finirait pas ; que les désagréments, par conséquent, seraient courts, et les avantages, durables. En tout cas, la suite montra qu'il avait pris le bon chemin. Tel nous le voyons cardinal à Trente, tel nous le retrouverons pape à Rome.

Les Espagnols avaient déjà réclamé contre l'envoi de leur mémoire au pape. En effet, lui demander à lui-même sur quoi il permettait qu'on votât, c'était rentrer dans l'esprit de sa dernière bulle, et se condamner à ne prononcer jamais que sur ce qu'il voudrait bien laisser à la décision de l'assemblée. De nouvelles réclamations ne furent pas plus heureuses, et, lorsqu'on en vint à la rédaction du décret, les Espagnols furent battus sur tous les points. Les légats avaient apporté un plan de leur façon, dont, au premier abord, il semblait impossible qu'on ne fût pas satisfait. Une foule d'abus y étaient notés, et, sur ce nombre, plusieurs que les Espagnols eux-mêmes n'avaient pas nominalement signalés. Mais, au fond, à peine y en avait-il quelques-uns qu'on eût sérieusement proscrits ; et même, à la rigueur, on n'en proscrivait aucun. « L'autorité du siége apostolique restant toujours et partout hors d'atteinte [1], » était-il dit dans le préambule du décret ; et comme on ne déclarait point que le Saint-Siége eût jamais dépassé ses droits, c'était dire que son pouvoir, à l'avenir, serait absolument le même que par le passé. Il y avait du courage à avouer aussi nettement que le pape entendait rester le maître ; c'était un vrai défi jeté au concile et à l'Église. Peu le relevèrent, mais ce fut vertement. Un docteur espagnol alla jusqu'à appeler diabolique l'opinion que la résidence est de droit papal. Plusieurs demandèrent qu'on ôtât la clause *salvâ semper ;* plusieurs aussi se plaignirent de ce que les canons rédigés par les légats renvoyaient fréquemment à des décrets pontificaux, que l'on plaçait, par ce fait, sur le même rang

[1] Salvâ semper in omnibus sedis apostolicæ auctoritate.

que ceux du concile, et même au-dessus, car on paraissait moins les confirmer que s'y appuyer. On avait eu soin, à la vérité, de ne faire cet honneur qu'à des papes déjà anciens ; mais, en droit, qu'importait l'ancienneté ? C'étaient des papes, c'était le pape. Et d'ailleurs, parmi les décrets cités dans ceux du concile, il n'y en avait aucun où la supériorité du pape ne fût, sinon enseignée, du moins constamment supposée. Ainsi, dans la question des bénéfices, on s'en référait à une constitution d'Innocent III, où la pluralité est défendue, il est vrai, mais toujours sauf les cas où le pape l'aura permise. Pour condamner l'abus, on ne faisait que confirmer le droit. Quant au *salvâ semper* du préambule, non-seulement on le maintint, mais il revient, sous toutes les formes, dans la plupart des articles.

Ce décret en a quinze. Si nous avions à prouver en détail l'exactitude des observations qui précèdent, nous prendrions le sixième, celui qui traite des unions de bénéfices. — On a vu que, de tous les abus attaqués, si ce n'était pas le plus funeste, c'était souvent le plus étrange. Le pape l'avait désigné, dans sa bulle, parmi ceux dont il permettait que l'on s'occupât. C'était donc déjà moins comme membres d'un concile que comme conseillers du pape, que les prélats avaient à prononcer sur ce point. Va-t-on, au moins, user largement de la permission ? Mais on ne pourrait rien décider pour l'avenir qui n'allât à lier les mains au pape, et il est clair que ce n'est pas là ce qu'il a entendu permettre. On va donc s'en tenir à réparer le passé ; encore faudra-t-il, en remédiant au mal, ne pas avoir l'air de penser que le pape en soit l'auteur. L'évêque donc, non comme évêque, mais comme délégué du pape, pourra demander à voir

les titres de toutes les unions datant de moins de quarante ans. Celles qui auront été frauduleusement obtenues, il les déclarera nulles ; celles dont les motifs lui paraîtront insuffisants, il les déclarera obtenues par fraude, et la nullité s'ensuivra. Ainsi, l'évêque n'a rien à y voir : c'est un délégué du pape qui, en son nom, vérifie un acte émané de lui. Cet acte est-il abusif, mauvais? Le pape est censé n'y être pour rien ; ce qui n'empêche pas que, malgré le jugement de l'évêque, et tout en continuant à n'être pour rien dans ce que l'acte contient de mauvais et d'abusif, il peut le renouveler et le maintenir. « L'union sera nulle, dit le décret, *à moins que le pape n'en juge autrement* [1]. » — Il restait donc, en tout et partout, arbitre suprême. Et non-seulement il pouvait casser tout ce que feraient les évêques, mais on pouvait prévoir que les évêques se soucieraient peu d'entamer la lutte et de s'ériger en juges du juge souverain.

Aussi, quoique la perspective de cette vérification par les évêques puisse avoir inspiré parfois plus ou moins de retenue, il n'est presque aucun de ces abus qu'on ne retrouve, comme nous l'avons déjà dit, longtemps après le concile ; c'est dire que, s'ils ont enfin disparu, nous ne pouvons guère en faire honneur ni à l'assemblée qui les condamna, ni aux évêques à qui on en remettait la poursuite, ni à l'autorité suprême qui en restait la principale source. On a déjà vu ce que fut la résidence au dix-septième et au dix-huitième siècle. Tous ces abbés de cour dont l'esprit, les galanteries, et souvent aussi l'incrédulité, jouèrent un si grand rôle sous Louis XV, é'é-

[1] Nisi aliter à sede apostolicâ declaratum fuerit.

taient les abbés commendataires. Le cardinal Mazarin avait quarante abbayes. L'infâme cardinal Dubois avait, outre l'archevêché de Cambrai, où il ne mit jamais les pieds, plus d'un million et demi de revenu en divers bénéfices. Le dernier abbé de Saint-Denis fut un bâtard de Louis XIV; il avait trois ans quand son père lui fit conférer cette dignité. Jusqu'à la fin du siècle passé, partout nous voyons des prélats dévorer ce qui eût suffi à l'entretien de deux ou trois cents prêtres; partout nous voyons, en même temps, des prêtres, des curés, dans la plus profonde misère; presque partout aussi, au mépris d'un autre canon, nous voyons les édifices sacrés, monuments de la piété des pères, tomber en ruines entre les mains des enfants. Beaucoup de cathédrales ont moins souffert du vandalisme jacobin que de la longue incurie des évêques. « Ceci est à moi ou à l'Église, » disait Henri IV, quand il voyait quelque édifice délabré. Évêques, abbés, bénéficiers de tout genre, tous ne songeaient qu'à faire de l'argent. Des exceptions, il y en avait sans doute ; mais combien? Toute la masse était dans cette voie; tous semblaient penser, comme Louis XV: « Ceci durera bien autant que moi ! » La révolution est venue. Elle a rendu à l'Église le même service qu'aux états. Elle a fait maison nette des abus; elle a ôté au catholicisme ces biens qui le déconsidéraient et le tuaient. Elle l'a forcé de se reconstituer, au moins en partie, sur des bases mieux en harmonie avec les nouvelles idées et les anciens vœux des peuples. Il n'y a qu'un pays où rien n'ait encore changé, où l'État et l'Église s'imposent mutuellement le maintien de tous les abus, de toutes les tyrannies, de tous les désordres d'autrefois, — et ce pays, c'est Rome.

Quand nous eûmes écrit, en 1846, ces derniers mots, nous crûmes un moment que Pie IX allait nous les faire adoucir. Nous fîmes pourtant nos réserves. « La résistance à toutes les réformes, disions-nous, a été trop longue, trop opiniâtre, pour que la papauté, quoi qu'il advienne, ait un jour le droit de se vanter du peu qu'elle en aura fait ou subi. Si Pie IX tient ses promesses, nous en ferons honneur à Pie IX, à l'homme ; à la papauté, jamais. Quand nous ne verrions pas, à côté des abus qu'il peut détruire, d'autres abus plus graves dont la destruction serait un suicide ; quand le gouvernement romain deviendrait, dans quelques années, le meilleur de l'Europe, un fait subsiste et subsistera : c'est qu'il a été jusqu'ici le plus mauvais. »

Hélas ! nous n'avions pas besoin de prendre tant de précautions contre les futures merveilles du règne de Pie IX. Les bonnes intentions du nouveau pape n'ont servi qu'à montrer le mal plus incurable encore que nous ne voulions le penser. On a pu voir que toute réforme politique se trouvait en contradiction avec le principe même du gouvernement pontifical, et que ce gouvernement n'avait pas même, comme d'autres gouvernements absolus, la possibilité de compenser par une bonne administration les inconvénients de l'absolutisme. Justice, police, finances, hauts et bas fonctionnaires, partout incapacité profonde, corruption plus profonde encore.

XXXIX

La septième session (3 mars 1547) s'était mieux

passée qu'on ne l'avait espéré. Les canons doctrinaux avaient eu l'unanimité; les autres n'avaient été combattus que par treize évêques, plusieurs des opposants ayant accepté l'assurance qu'on reviendrait sur ces sujets, et qu'on verrait à faire des règlements plus efficaces.

Cependant Paul III était las des mauvaises nuits qu'il avait passées. Il y avait longtemps qu'il lui tardait de renverser une tribune où de si hardies vérités pouvaient impunément se faire entendre. Les décrets mêmes, quoique rédigés par ses ministres, disaient toujours encore trop. Ainsi, dans le dernier, quelques précautions qu'on eût prises pour ne pas blâmer et ne rien prescrire, l'ensemble du décret n'en était pas moins un blâme sur le passé, un vœu formel pour l'avenir. Ces unions bénéficiales qui, vu la scandaleuse nullité des motifs, allaient passer pour avoir été obtenues par fraude, — le pape savait bien qu'il en avait maintes fois accordé le sachant, le voulant, sans avoir été nullement trompé ni surpris. Plus donc on affectait de ne pas l'en croire capable, plus c'était déclarer la faute grave et lui interdire d'y retomber. Et que faire de ce canon, le premier du décret, où il était dit que nul ne serait évêque qui ne fût né d'un mariage légitime? Plus heureux que son prédécesseur, Paul III pouvait nommer son père; mais lui, qui n'avait pas le droit d'être père, il avait des enfants; et ces enfants, il les avait faits cardinaux!

Enfin, malgré le dévouement et l'habileté de ses légats, il comprenait que l'assemblée pouvait, au premier instant, leur échapper, et que le moindre pas en dehors des routes tracées serait infailliblement suivi de bien

d'autres. Au premier instant aussi, l'empereur pouvait finir par se mettre à la tête des opposants. N'était-ce pas déjà à lui qu'on attribuait généralement l'espèce d'insurrection des prélats espagnols? N'avait-il pas dit au nonce lui-même, lors du départ des troupes pontificales, qu'il n'avait pas de plus grand ennemi que le pape? N'avait-il pas hautement attribué au duc de Parme, fils du pape, la sédition qui avait failli lui enlever Gènes? — Et il est permis de supposer que Paul III, quelque préoccupé qu'il fût du côté politique de toutes les questions, n'était pas resté insensible à l'inconvénient des querelles théologiques, au danger d'exposer au jour tant de divisions jusque-là cachées dans les entrailles de l'unité romaine.

L'écrit des Espagnols avait comblé la mesure. Il fallait en finir; mais ni lui ni ses conseillers ne savaient encore comment s'y prendre. On ne pouvait songer ni à clore le concile, puisqu'il restait encore tant à faire, ni à le suspendre, puisqu'il eût été impossible de dire pourquoi, et qu'il n'y aurait eu bientôt qu'un cri pour demander de lever la suspension. Restait un troisième parti, celui de transférer l'assemblée dans un lieu où le pape en fût le maître; et même on ne voyait pas bien comment il le deviendrait, où que ce fût, à moins d'user de violence, plus qu'il ne l'était à Trente. Dans tous les cas, il fallait un prétexte; et puisqu'on était resté à Trente au plus fort des agitations de la guerre, comment s'en aller lorsque l'empereur était en état de pourvoir pleinement à la sûreté de la ville? Le pape ne pouvait donc que recommander aux légats d'être prêts à saisir la moindre occasion. Ils devaient, du reste, se garder d'alléguer ses ordres, et agir, comme de leur

chef, en vertu de la bulle reçue deux ans auparavant. La suite allait montrer que ce n'était pas sans but qu'il leur ordonnait d'agir en vertu de pouvoirs généraux et déjà anciens. Il se ménageait ainsi les moyens, non-seulement de paraître étranger à la translation, mais de la désavouer en cas que ce projet n'eût pas la majorité, ou que, voté par l'assemblée, il soulevât au dehors trop d'orages. Il était sûr, d'ailleurs, que les légats n'hésiteraient ni à assumer sur eux toute la responsabilité, ni à subir, s'il le fallait, un désaveu public. Sa cause n'était-elle pas celle de tous les cardinaux? Et qu'importait à un légat de se compromettre aux yeux de l'Europe, pourvu qu'il eût sauvé ou affermi ce vieux trône sur lequel il pouvait toujours espérer de s'asseoir? — Mais ici, le dévouement ne suffisait pas. Toutes les questions que l'on s'était faites à Rome, sans y voir aucune réponse, on les retrouvait, à Trente, aussi insolubles que jamais. Gagner sous mains toutes les voix, supposé que ce fût possible, ce n'était encore rien; bonne ou mauvaise, il fallait une raison à mettre dans le décret de translation.

La session avait donc eu lieu le 3 mars. Un jour, deux jours se passent. On commence à s'entretenir des matières à traiter pour la prochaine, fixée au 21 avril. Ne sera-ce pas l'Eucharistie? Les légats hésitent; leur peu d'empressement à organiser les débats contraste étrangement avec l'importance du sujet. Ils semblent préoccupés d'un grand problème; ils le sont, en effet. Ils consultent leurs affidés. Rien; toujours rien. Enfin, un évêque vient à mourir. On lui fait de magnifiques obsèques. Les légats y assistent, et tout le concile avec eux; c'est toujours un jour de gagné. Tout à coup, on se rap-

pelle que deux ou trois autres personnes sont mortes la même semaine, et que plusieurs sont assez gravement malades. C'est comme un trait de lumière. Le problème est résolu; le prétexte est trouvé..... La peste est à Trente; il n'y a plus qu'à en sortir au plus vite.

N'était-ce, comme le prétend Sarpi, qu'un artifice des légats? — La question a été fort controversée. Peut-être les uns ont-ils trop cédé au plaisir de raconter une scène de comédie; peut-être les autres auraient-ils dû renoncer à représenter les légats comme ayant suivi et non donné l'impulsion. Une maladie régnait : c'est incontestable. Les légats crurent-ils sérieusement à une peste, à un danger de peste? Nous ne le saurons jamais. Quoi qu'il en soit, si nous n'avons aucune preuve qu'ils ne fussent pas sincères, nous estimons qu'il n'y en a pas non plus assez, dans l'autre sens, pour que tout soupçon soit banni. Puis, que nous importe? Profiter d'un hasard qui leur venait si miraculeusement en aide, ce n'était pas, après tout, un grand crime; le fait essentiel et vraiment caractéristique, c'était l'ordre reçu de faire tout ce qui serait en leur pouvoir pour que le concile fût transféré. Or, ce fait, Pallavicini l'avoue. « Il leur parut, dit-il[1], qu'ils n'auraient jamais une meilleure occasion de transférer le concile, ce qu'ils croyaient importer beaucoup à la sûreté de l'Église... Ils résolurent d'user des ordres précédents, *ordres tout récents et réitérés.* Ces ordres leur prescrivaient de procéder à la translation si la majorité y consentait, et qu'ils jugeassent eux-mêmes le Saint-Siége menacé de quelque préjudice grave. »

[1] Liv. IX, ch. XIII.

Ils se hâtèrent donc beaucoup ; peut-être même se hâtèrent-ils trop pour que leur empressement ne fût pas suspect aux moins soupçonneux ; mais, pour peu qu'ils eussent tardé, ne risquaient-ils pas de tout perdre ? Les malades pouvaient guérir, comme ils guérirent en effet presque tous ; la peur publique, après avoir grandi sept ou huit jours, pouvait décroître. Il ne leur parut donc pas bon d'aller au-delà du 9 mars, six jours après la session. C'était au plus fort des inquiétudes ; plusieurs prélats, qu'on accusa peut-être à tort d'être d'accord avec eux, mais qui étaient pourtant de leurs amis, s'en étaient allés précipitamment. Ils avaient fait faire une enquête sur l'état sanitaire de la ville. Le procès-verbal concluait à la présence d'une maladie contagieuse, mais il avait été dressé par deux médecins dévoués au pape [1], et les médecins de la ville n'avaient pas voulu le signer. On passa outre. De la même manière qu'on avait décidé, dans les questions théologiques, tant de points manifestement incertains, on prononça, et même dans les termes les plus forts [2], qu'il y avait du danger à rester à Trente. Alors les légats communiquèrent la bulle, deux ans secrète, qui les autorisait à transférer l'assemblée, et l'on s'ajourna au lendemain pour délibérer sur le lieu de la translation.

Ce n'était pas sans peine qu'on avait obtenu ce vote. Les impériaux avaient dit qu'ils n'étaient pas dupes ; et s'il y en avait, comme c'est probable, qui n'étaient pas,

[1] Jérôme Frascator, médecin du concile, et Balduino Balduini, médecin du premier légat.

[2] « De hujusmodi morbo ita manifestè et notoriè constat, ut prælati in hâc civitate sine vitæ discrimine commorari, et in eâ idcircò minimè retineri possint et debeant. »

au fond, très-rassurés, la crainte de l'empereur l'avait hautement emporté sur celle de la peste. « Attendons au moins quelques jours, avaient-ils dit. Permettons aux plus peureux, s'il le faut, de s'en aller à Vérone ou à Venise. Si la maladie cesse, ils reviendront ; si elle continue, on avisera ; mais qu'il ne soit pas dit que nous ayons fui à la première ombre de danger. » — Que parlaient-ils d'ombre ? Rien n'était plus réel, aux yeux des légats et du pape, que le danger dont ils les avaient menacés eux-mêmes avec leurs terribles articles.

Cependant l'alarme croissait. On apprenait que les villes voisines, sérieusement effrayées, parlaient déjà de fermer leurs portes à tout ce qui viendrait de Trente, et la décision qu'on venait de prendre risquait, en accréditant tous les bruits, de déterminer cette mesure. Le lendemain, même opposition des impériaux, même docilité des autres. Les légats firent observer qu'on ne pouvait se transporter dans les états d'aucun prince sans lui en avoir demandé la permission ; qu'ainsi, vu l'urgence, c'était dans les états du pape qu'il fallait choisir un lieu de réunion. Le lieu était tout choisi ; c'était Bologne. Tous les prélats qui avaient voté pour la translation votèrent pour cette ville. Le 11 mars, enfin, session publique. On lit le décret de translation. Trente-huit évêques approuvent et quatorze protestent.

Le 12, les légats partirent de Trente, suivis de tout ce qui restait de prélats du parti papal. Les autres refusèrent de partir. Il était pourtant dit, dans la bulle de 1545, qu'une fois la translation décidée par les légats, tous les prélats seraient tenus de les suivre, et cela « même sous les censures et peines ecclésiastiques, »

même « sous les peines du parjure, » même enfin « sous peine d'encourir l'indignation de Dieu et des bienheureux apôtres Pierre et Paul [1] » Que pensaient-ils donc de ces menaces, ceux qui s'obstinaient à rester? La majorité avait prononcé; les légats agissaient en vertu de pouvoirs en règle. La décision pouvait être mauvaise, mais elle était parfaitement légale. De quel droit quatorze évêques prétendaient-ils s'y soustraire? Ce qu'ils faisaient pour une des décisions de l'assemblée, n'accordaient-ils pas ainsi à d'autres le droit de le faire pour tout ce qui ne leur conviendrait pas? — Il est cependant fort probable qu'une fois de retour dans leurs diocèses, ces évêques ne se firent pas plus scrupule que d'autres de commander l'obéissance au nom de ce même pape qu'ils avaient bravé, de ce même concile dont ils s'étaient moqués. Ainsi va, ainsi a toujours été l'Église de Rome. Le docteur le plus indiscipliné envers l'Église, l'évêque le plus indiscipliné envers le pape, le curé le plus indiscipliné envers son évêque, tous, dès qu'il s'agit de régner, savent parler de leurs supérieurs comme ils parleraient et peut-être comme ils ne parleraient pas de Dieu même.

[1] Sub censuris et pœnis ecclesiasticis. — Sub perjurii pœnis. — Indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli, apostolorum ejus.

LIVRE TROISIÈME



LIVRE TROISIÈME

SOMMAIRE

I. Deux conciles au lieu d'un. — Le pape se tait. — Tout s'arrête. — II. Victoires de Charles-Quint. — Paul III s'allie avec la France. — *Vieil entêté.* — Protestation. — Ce que Rome a lu de tout temps dans le cœur de ses amis. — III. Nouvelles protestations. — Nouveau masque. — Affronts mutuels. — IV. Foudre et finesse. — Quatorze mois déjà perdus. — V. La mort du pape est universellement attendue et désirée. — L'*Intérim.* — Critiques. — VI. Résistances. — On rentre en pourparlers. — Nonces envoyés en Allemagne. — Leurs pouvoirs. — Échecs et affronts.

VII. Mort de Paul III. — Coup d'œil sur sa vie. — VIII. Les conclaves. — Historique. — Longueurs. — Triste héroïsme. — IX. Factions. — Combinaisons. — Jules III. — Toutes les difficultés reviennent. — Elles paraissent s'aplanir. — X. De nouvelles surgissent. — Le pape les élude. — Seconde convocation du concile. — La bulle est vivement critiquée. — Comment Charles-Quint l'interprète. — Le concile est rouvert avec quinze évêques. — XI. Est-il né viable ? — Événements politiques. — Rupture avec la France. — Inconséquences gallicanes. — Comment Henri II les rachète. — XII. Nouvelles défiances. — Les protestants viendront-ils ? — Jean Hus. — XIII. Ajournements. — Amyot. — Hardiesses parlementaires.

I

Nous voici donc avec deux conciles au lieu d'un. Les évêques restés à Trente n'allaient pas jusqu'à se dire en droit de continuer à eux seuls les délibérations ; mais ils n'en persistaient pas moins à se considérer comme le vrai concile, momentanément suspendu faute d'un nombre suffisant de membres présents. Ceux de Bologne, à plus forte raison, se considéraient comme l'assemblée légitime ; mais ils n'osaient non plus rien faire, sentant bien qu'il n'y aurait pas moyen de publier leurs décisions comme décrets d'un concile général. Une cu-

Le 15 septembre, enfin, ne devait pas être plus heureux que le 2 juin. On venait d'apprendre la mort tragique du duc de Plaisance, fils du pape. Universellement méprisé pour ses débauches et haï pour sa cruauté, il avait été assassiné dans son palais ; son corps, traîné dans la rue, avait subi les plus honteux outrages. Ce n'était pas tout. Peu d'heures après l'assassinat, le gouverneur de Milan était entré dans la ville avee des troupes, et en avait pris possession au nom de l'empereur. Dans de pareilles circonstances, comment tenir une session ? D'ailleurs, comme au 2 juin, rien n'était prêt, ce qui contredit manifestement l'assertion de Pallavicini que les assemblées avaient été fréquentes et actives. Il était de plus en plus évident qu'on ne se sentait pas en position de rien voter. On ne jugea même pas à propos d'avoir une assemblée publique, ni de fixer une nouvelle époque. Les légats firent prononcer un ajournement indéfini.

III

L'occupation de Plaisance par les troupes impériales se liait à des événements dont c'est ici le lieu de donner un court sommaire.

L'armée de l'empereur et celle de l'électeur de Saxe s'étaient rencontrées le 24 avril. L'électeur avait été battu et pris; Charles-Quint l'avait condamné à mort comme rebelle, mais lui avait ensuite fait grâce de la vie. L'électorat avait passé à son cousin Maurice, luthérien, comme nous l'avons dit ; ce qui n'empêcha pas

que l'assemblée de Bologne, pour faire sa cour à l'empereur et tâcher de l'adoucir sur l'article de la translation, ne fît chanter un *Te Deum* en l'honneur de sa victoire. Le landgrave de Hesse s'était soumis. On lui avait laissé croire qu'il n'aurait qu'à s'humilier pour obtenir sa grâce, et on l'avait retenu prisonnier. Charles-Quint était le maître absolu de l'Allemagne.

Paul III avait donc plus que jamais à le craindre et à se fortifier contre lui ; d'autant plus que François Ier, seul en état de contrebalancer son influence en Europe, venait de mourir. Mais Henri II se montrait disposé à suivre les traces de son père. Il accueillit avec faveur toutes les ouvertures que le pape lui fit faire ; il lui promit sa fille naturelle, Diane, alors âgée de neuf ans, pour son petit-fils Horace Farnèse ; enfin, il reconnut le concile de Bologne et promit d'y envoyer ses évêques. Le pape, de son côté, n'avait jamais été plus accommodant. En particulier, sur divers points relatifs à la collation des bénéfices, il avait accordé au roi plusieurs choses contraires aux règlements de la dernière session. Premier échantillon public de la manière dont il entendait être l'exécuteur des décisions de l'assemblée.

Cependant l'empereur, après avoir hautement approuvé et encouragé les évêques restés à Trente, s'était cru obligé de se réconcilier, sinon avec le pape, qu'il traitait de *vieil entêté*, du moins avec l'Église ; il n'avait rien trouvé de mieux que d'établir l'inquisition à Naples. Une sédition éclata ; les Espagnols faillirent être chassés du royaume, et l'empereur dut céder. Que lui importait l'inquisition ? Il n'avait voulu que faire acte de catholicisme. L'acte était fait ; Paul allait en payer les frais.

La diète (1er septembre) venait de s'ouvrir à Augsbourg. L'empereur y peignit avec amertume l'inutilité de ses efforts pour pacifier l'Europe au moyen d'un concile ; puis, après avoir arraché aux protestants la promesse de s'y soumettre dès qu'il aurait repris le cours de ses délibérations, il fit écrire au pape par les prélats de la diète une lettre « qui commençait, dit Pallavicini, par une mielleuse prière, et finissait par darder l'aiguillon d'une menaçante protestation. » C'était avec une profonde surprise, disaient les prélats, qu'ils avaient appris la translation ; et ils la représentaient nettement comme anéantissant l'autorité de l'assemblée. En fait, ils avaient raison, et l'inaction des Pères de Bologne le prouvait mieux que quoi que ce fût ; mais c'était pourtant un curieux spectacle que celui d'un concile devenant nul, aux yeux des principaux prélats d'une grande nation, par le seul fait de passer dans une ville appartenant au chef de l'Église.

Ce serait donc aussi une curieuse histoire que celle de la défiance dont les souverains les plus catholiques se sont en tout temps montrés animés envers la cour de Rome. Charles-Quint et les siens ne faisaient ici qu'exprimer, un peu plus franchement que d'autres, parce qu'ils étaient plus forts, ce que les papes lisaient, ou, pour mieux dire, ce qu'ils lisent dans les cœurs de tous leurs amis couronnés, car rien, à cet égard, n'est changé. Vous entendez journellement des plaintes, des cris d'indignation et de scandale, contre les quelques gênes auxquelles la loi française soumet les relations de l'Église avec son chef ; il semblerait que la France est le seul pays où l'on se défie du pape. La défiance y est plus franche ; mais ailleurs c'est bien autre chose en-

core. Les gouvernements les plus catholiques sont les plus sévères pour leurs évêques et les plus ombrageux du côté de Rome. En France, un évêque publie tout ce qu'il veut ; il est soumis ensuite, et seulement pour ses actes officiels, à l'inoffensive juridiction du Conseil d'État. En Autriche, en Toscane, dans plusieurs autres états d'Allemagne ou d'Italie, il ne pourrait publier une ligne, ni comme évêque, ni simplement comme auteur, sans l'avoir préalablement soumise aux censeurs du gouvernement. En France, les communications officielles du clergé avec le pape doivent passer par le ministre des cultes, mais rien n'empêche les évêques d'avoir inofficiellement avec Rome autant de relations que bon leur semble ; dans les états que nous avons nommés, toute correspondance, même privée, est, sinon interdite, du moins activement surveillée. Quant à la réception des brefs du pape, ces gouvernements ne tiennent pas moins que d'autres au droit d'en autoriser ou d'en empêcher la publication. On a beaucoup crié, tout récemment, contre le roi de Prusse, pour avoir interdit à ses sujets catholiques d'aller étudier la théologie à Rome ; et il n'a fait que ce dont plusieurs princes catholiques, même italiens, lui avaient donné l'exemple. Que diraient nos ultramontains de Paris si le gouvernement français s'avisait d'ôter un saint du bréviaire? Le gouvernement autrichien en a ôté Grégoire VII. — Il va sans dire que nous n'approuvons pas également toutes les mesures citées ci-dessus. Nous n'aimons pas voir un évêque soumis, pour ses moindres actes, au joug humiliant de la police ; nous ne faisons que citer, et nous disons : Voilà où en sont, en réalité, sous ces beaux dehors d'union et de soumission filiale, les relations de la catholicité avec

son chef; voilà la confiance que le pape inspire aux gouvernements qui usent le plus de son nom, d'un autre côté, dans tout ce qui sert leurs projets ou leur despotisme.

III

Paul III n'avait cependant rien négligé pour prévenir la menaçante démarche des prélats de l'empereur. Il était allé jusqu'à lui offrir de le proclamer roi d'Angleterre, et même de lui fournir des troupes pour conquérir ce royaume, censé vacant depuis l'excommunication de Henri VIII ; mais il était par trop visible que le rusé vieillard se proposait, avant tout, de l'éloigner et de le distraire. Aussi l'empereur ne lui répondit-il qu'en envoyant à Rome le cardinal Madrucci, évêque de Trente, pour solliciter de nouveau le retour du concile dans cette ville. Le cardinal arrive à Rome. Le pape le reçoit très-bien, mais sans s'expliquer; il lui permet seulement d'exposer en consistoire l'objet de sa mission. Le 9 décembre, en présence des cardinaux, Madrucci reproduit solennellement sa demande. C'est au nom de Dieu, dit-il, au nom de l'empereur, au nom de l'empire, au nom de tous les amis de la religion, qu'il supplie le pape de renvoyer à Trente les évêques de Bologne; il demande aussi qu'on veuille bien décider si c'est aux cardinaux ou au concile qu'appartiendrait l'élection d'un nouveau pape, le siége venant à vaquer[1]. C'était rappeler assez clairement au

[1] Plusieurs de ces détails, niés par Pallavicini, nous ont paru suffisamment prouvés par le témoignage d'autres auteurs, notamment Raynaldus, Sleidan et De Thou, d'accord avec Sarpi.

pape... quoi? Ses quatre-vingts ans et le compte qu'il aurait bientôt à rendre à Dieu? Hélas! les idées religieuses n'avaient habituellement pas grand'chose à faire dans tout ceci. On ne voulait que prendre Paul III par son faible, en lui faisant entendre qu'il ne serait bientôt plus là pour protéger ses enfants contre la colère de l'empereur. Mais il y avait quelqu'un que Paul III aimait plus que ses enfants : c'était lui-même. Il y avait quelque chose qu'il aimait plus que lui-même : c'était l'omnipotence du Saint-Siége. La question avait grandi, à ses yeux, en proportion des instances de l'empereur, et de l'affront qu'on lui avait fait faire par des évêques. Plaisance même, Plaisance qu'on avait gardée « comme un aimant qu'on aurait à la main pour attirer l'âme de fer du pape[1], » Plaisance ne l'émouvait plus. A aucun prix, il ne voulait qu'on retournât à Trente; mais comme son courage n'allait pourtant pas jusqu'à l'avouer, ce qui eût immédiatement causé un schisme,— prières, menaces, rien ne put lui arracher une réponse. Le cardinal repartit pour l'Allemagne, laissant l'affaire à Diégo de Mendoza, jadis ambassadeur auprès du concile, et maintenant chargé des mêmes fonctions auprès du pape. Peu de jours après, Mendoza reproduisit tous les griefs et toutes les demandes. Sans protester encore, il déclara avoir ordre de protester, pour peu que le pape tardât à accorder satisfaction.

Ce fut alors que Paul III, levant le masque, ou, si l'on veut, prenant un masque nouveau, jugea bon d'entrer dans un rôle que nous l'avons vu préparer de longue main : c'était d'envisager l'affaire comme un débat entre

[1] Pallav. liv. X, ch. VII.

les deux assemblées. Il se mettait ainsi comme en dehors de la querelle ; il avait l'air de n'agir que par respect pour l'indépendance du concile et pour le vœu de la majorité ; enfin, il gagnait du temps.

Son premier pas dans cette nouvelle voie fut de répondre à Mendoza qu'il ne pouvait prononcer sans avoir pris l'avis des évêques de Bologne. La question allait se trouver de plus en plus faussée, puisque les deux partis ne seraient plus sur le même terrain. Charles-Quint réclamait au point de vue de la convenance, de la nécessité, et l'assemblée allait répondre au point de vue du droit.

Elle répondit, en effet, comme on devait s'y attendre, qu'elle se considérait et ne pouvait pas ne pas se considérer comme la seule assemblée légitime. Sans repousser absolument l'idée d'un retour à Trente, elle déclarait que le seul moyen de la faire revenir sur sa décision, c'était que les évêques de Trente commençassent par s'y soumettre et vinssent à Bologne, ou, du moins, se déclarassent prêts à y venir. Alors, mais alors seulement, on pourrait voir ce qu'il y avait de mieux à faire.

Cette réponse, en soi, n'avait rien que de raisonnable ; mais pour en être satisfait, il aurait fallu oublier qu'elle était dictée par le pape, que les prélats de Bologne n'avaient aucune envie de retourner à Trente, et que, en somme, il n'y avait à peu près aucun espoir d'y revoir le concile. Charles-Quint parut cependant accepter la question dans ces nouveaux termes ; mais ce fut, selon sa coutume, pour la trancher aussitôt dans son sens. Prenant donc directement à partie l'assemblée de Bologne, il ordonna aux deux agents qu'il avait dans cette ville, François Vargas et Martin Velasco, d'user sans

délai des pouvoirs dont il les avait investis, mais que personne ne connaissait encore. En conséquence, le 16 janvier 1548, ils demandent audience. On délibère, et l'assemblée s'en remet au cardinal Del Monte, seul légat présent, car son collègue était à Rome. Del Monte les fait introduire, et ils présentent leur mandat. « Contraint de protester, pour le bien de la religion et de l'Église, contre certains hommes qui se-disent légats apostoliques, et contre une certaine assemblée qui s'intitule concile, l'empereur a nommé et nomme, pour agir en son nom, les deux personnages ici présents[1]. » Et non contents de cette introduction insultante, les envoyés demandent qu'on laisse entrer cinq témoins et deux notaires, qu'ils ont amenés avec eux pour dresser l'acte de leur protestation. On délibère ; on vote de les renvoyer au surlendemain. Ils insistent, et, après quelques pourparlers, on cède. Seulement, avant de leur accorder la parole, on leur signifie un acte portant qu'on ne serait point tenu de les entendre, puisque ce n'est pas au concile que l'empereur les adresse, mais à une certaine assemblée illégitime, qui n'est sûrement pas celle de Bologne. Alors Vargas, avant d'en venir encore à la protestation, exhorta vivement ce qu'il appelait toujours l'*assemblée* à bien peser ce qu'elle allait dire et faire. Et comme il s'écriait : « Nous sommes ici, nous, procureurs légitimes de l'empereur ! » — « Moi aussi, dit le cardinal, je suis ici vrai légat d'un vrai et indubitable pontife, et c'est ici un concile légitime, légitimement transféré, pour la gloire de Dieu et pour le bien de l'Église. » *La gloire de Dieu, le bien de l'Église,*

[1] Tous ces derniers détails sont tirés de Pallavicini.

grands mots dont il y avait trente ans qu'on ne se payait plus; mais, malgré cela, Del Monte avait incontestablement le beau rôle. Ces légats devenus illégitimes pour avoir usé de pouvoirs d'une légitimité patente, ce concile cessant d'être un concile parce qu'il avait prononcé contre l'avis de quatorze de ses membres, — tout cela sentait plus la brutalité du soldat que la dignité du prince.

Plus raisonnée et plus calme, la protestation écrite, que lut ensuite Velasco, n'était guère plus logique. Après un long tableau de tout ce que Charles-Quint avait fait pour préparer et faciliter le concile, la translation était déclarée déraisonnable, précipitée, nulle; l'avis de l'assemblée, en vertu duquel elle avait eu lieu, était appelé trompeur, vain, captieux, digne cent fois d'être rejeté par le pape. Comment donc le pape osait-il, ajoutait-on, donner lui-même à cette coupable scission le nom de translation, à cette assemblée illégitime le nom de concile général? L'empereur déclarait enfin aux évêques qu'il mettait dès lors sur leur compte tous les maux à venir, et qu'il allait aviser aux moyens d'en garantir ses états.

La réponse orale fut vive; la réponse écrite, fort douce. On la publia quatre jours après. Elle n'avait qu'une phrase : « Les choses alléguées étant manifestement en désaccord avec l'intention pieuse et catholique du très-invincible empereur, le saint concile est convaincu qu'elles ont été dites, ou sans mandat de sa part, ou sur un faux exposé à lui fait. »

IV

Cependant l'empereur n'avait jamais paru moins en train de s'amender. Huit jours après la protestation de Bologne, Mendoza la reproduisit à Rome, en plein consistoire, devant le pape. Mêmes idées, mêmes formes, à cela près que l'ambassadeur se mit à genoux, ce qui faisait encore mieux ressortir l'incroyable audace de ses paroles. « Qu'on se figure, dit Pallavicini, la terreur de tels auditeurs, réunis en si grand nombre dans la cour la plus auguste de l'univers, au bruit de ce tonnerre éclatant lancé par un Jupiter qui avait la foudre en main. »

Paul III n'avait plus de refuge que dans la dernière partie du rôle que nous avons précédemment indiqué. Quelques jours après la protestation de Mendoza, il le fait appeler en consistoire. L'ambassadeur lui trouve l'air plus calme et plus naturel que jamais. La réponse, composée, dit-on, par le cardinal Polus, est lue par le secrétaire du pape, l'évêque de Foligno. Elle n'a pas moins de vingt-cinq pages, mais, dès la première, on voit où le pape veut en venir. Selon lui donc, tout cela n'est qu'un malentendu. La protestation de l'empereur n'était destinée à être lue que dans le cas où lui, le pape, refuserait de prendre connaissance *du différend survenu entre Sa Majesté et le concile de Bologne.* Or, il ne l'avait pas refusé ; il était prêt à le faire, et avait même chargé quatre cardinaux de lui présenter un rapport sur cet objet. Donc, il n'avait pas à répondre à la

protestation. Il regrettait seulement que les termes en fussent aussi vifs, mais il n'en était pas moins sensible au zèle de l'empereur. Il était heureux, en particulier, de voir un si grand prince lui reconnaître hautement la qualité de juge souverain dans cette affaire. Il terminait en disant qu'il allait interdire aux deux assemblées tout acte synodal, et qu'elles auraient un mois pour lui soumettre leurs raisons.

Alors, quoique Mendoza fût sorti en déclarant qu'on lui faisait dire tout autre chose que ce qu'il avait dit, tout autre chose que ce que l'empereur l'avait expressément chargé de dire, — Paul écrivit aux évêques de Trente qu'il était prêt à les entendre. Jusque-là, disait-il, il avait regardé la translation comme bonne, la jugeant sur le bruit public ; mais, puisque ce point était remis en question, il était prêt à n'être plus qu'un juge impartial, écoutant les raisons de tout le monde, pesant avec soin le pour et le contre. Cette impartialité au bout d'un an, ce désintéressement profond dans une affaire où on le savait tant intéressé, cette allégation curieuse que, jusque-là, il n'y avait pas regardé de près, — tout cela, dans une pièce moins grave, eût presque fait demander s'il plaisantait. Aussi ne lui fit-on qu'une réponse ambiguë, où, sans lui contester cette qualité de juge, on évitait de paraître plaider à son tribunal. La lettre des évêques n'était, en somme, qu'une invitation pressante à désapprouver la translation.

Ceux de Bologne, invités aussi à plaider leur cause, furent plus clairs, mais tout aussi inquiétants. Ils avaient fini par prendre l'affaire au sérieux. Forts de leur droit, ils plaidaient nettement, directement. Ils pressaient, ils sommaient presque le pape de leur donner

raison ; mais, les autres ne plaidant pas, ce n'était plus un procès, et Paul ne se sentait plus juge dans le sens où il tenait tant à l'être. Le mois était depuis longtemps fini ; moins que jamais, le pape avait envie de prononcer.

En attendant, on était en 1548, à la fin d'avril. Il y avait près de quatorze mois que le concile était interrompu. « La correspondance de Mendoza avec sa cour pendant ces luttes, dit Ranke, est la chose du monde la plus inouïe ; rien n'approche du contenu de ces lettres au sujet de la cour de Rome. C'est une haine profonde, un indicible mépris, une méfiance telle qu'on s'attendrait à peine à en voir une pareille entre les plus grands scélérats. »

V

L'Allemagne ne tenait plus à Rome que par un fil, et le pape trouvait encore moyen de négocier avec l'empereur pour la restitution de Plaisance. Charles éluda, puis refusa. Nouvelles sollicitations ; nouveaux refus. Paul parla enfin d'excommunier, non l'empereur, il n'eût osé, mais *ceux qui occupaient la ville* : comme si ceux qui occupaient la ville n'y étaient pas pour l'empereur. En même temps, il jetait dans l'ombre les fondements d'une ligue contre lui. Mais les Vénitiens, sur qui il avait beaucoup compté, firent entendre qu'ils ne se souciaient pas de s'allier avec un pape aussi vieux. Son successeur pouvait avoir d'autres vues et leur laisser l'Empire sur les bras. Le roi de France, dit Pallavicini,

ne se souciait pas non plus « de s'embarquer sur un vaisseau si usé. » Il n'y eut donc ni excommunication ni guerre.

Charles, de son côté, commençait à voir qu'il n'obtiendrait rien. Il prit donc le parti d'attendre la mort du pape, dont on parlait depuis longtemps comme du seul événement qui pût délier tant de nœuds. Mais comme Paul III était encore presque aussi vigoureux de corps que d'esprit, il importait à la pacification de l'Allemagne que tant de questions ne restassent pas en suspens. Charles n'avait pas renoncé à la chimère de ramener l'unité par un concile. Il ne paraissait pas sentir ce qu'il y avait d'absurde dans la promesse arrachée de nouveau aux protestants de recevoir les décrets à venir, alors qu'ils repoussaient les décrets déjà publiés ; et si, comme c'est plus probable, il ne pensait pas que cette promesse dût jamais se réaliser quant aux dogmes, il y attachait politiquement une immense importance. Tant qu'elle subsistait, tant qu'on admettait ou qu'on paraissait admettre la possibilité d'une réconciliation, la scission n'était pas complète, l'empire pouvait encore être un tout. Or, cette promesse, il était clair qu'une fois le concile rompu et l'idée d'un concile définitivement abandonnée, on s'en considérerait comme dégagé. Un concile allemand n'eût servi de rien. L'empereur en avait souvent menacé le pape ; mais, entre les protestants et lui, c'était toujours d'un concile général qu'il avait été question. Il imagina donc de publier un décret où seraient provisoirement réglés tous les points en litige : catholiques et protestants y resteraient soumis jusqu'à la reprise du concile. De là le nom d'*Interim* (*en attendant*) sous lequel cet acte est connu.

C'était une singulière idée que celle de régler provisoirement ce qu'il y a, ce semble, de moins provisoire au monde, les articles de foi. Mais si l'Intérim renfermait des concessions importantes, telles que le mariage des prêtres et la communion sous les deux espèces, il y avait aussi beaucoup de points sur lesquels Charles-Quint n'aurait pu céder sans donner les mains au renversement du romanisme. Sur ceux-là donc, il n'y avait concession que dans le fait de les présenter comme provisoires ; mais cela seul était encore une insulte à l'Église, une insulte au pape, car il y en avait peu qui ne fussent depuis longtemps des articles de foi, et qu'un catholique fût libre de ne pas regarder comme définitivement réglés.

Aussi arriva-t-il ce qu'on aurait dû prévoir : personne ne fut content. Les évêques les plus dévoués à l'empereur ne pouvaient se dissimuler qu'il n'eût largement outrepassé les bornes raisonnables du pouvoir civil. Comme prince, il avait le droit de laisser les protestants libres ; mais faire un choix dans ce qu'ils auraient à croire ou à ne pas croire, leur accorder certains points plutôt que d'autres, c'était trancher du pape, et faire, tout en prétendant rester catholique, ce que Henri VIII avait fait en cessant de l'être. D'ailleurs, les rédacteurs du décret ne s'étaient pas même astreints à suivre exactement les canons arrêtés à Trente ; le chapitre de la Justification, surtout, semblait écrit par Luther. Que signifiaient ces renvois à un concile futur, puisqu'on traitait comme non avenus les décrets d'un concile tout récent ? L'empereur entendait-il donc qu'on revît aussi ces mêmes décrets ? C'était impossible, disait-on, c'était absurde, puisqu'il avait lui-même reconnu la léga-

lie et conséquemment l'illégalité de l'assemblée, aussi longtemps qu'elle n'avait pas quitté Trente. — Et si les catholiques parlaient ainsi en Allemagne, sous la main de Charles-Quint, c'était bien autre chose en Italie.

En s'aliénant les catholiques, qu'avait-il gagné chez les protestants? Rien, ou à peu près rien. Si l'Intérim leur plaisait comme acheminement à une rupture avec le pape, ils n'y trouvaient, au fond, aucune satisfaction. Ces quelques concessions que leur faisait l'empereur, qu'était-ce en comparaison de ce qu'il n'avait pas voulu ou pas pu leur accorder? Le mariage des prêtres ne les réconciliait pas avec la suprématie du pape ; l'autorisation de communier sous les deux espèces ne leur rendait pas plus aisé de croire à la messe, aux sept sacrements, à l'invocation des saints, à beaucoup d'autres choses nécessairement conservées dans l'Intérim. Enfin, ils savaient que l'Église ne reconnaîtrait jamais à l'empereur le droit qu'il venait de s'arroger, et ils ne pouvaient lui savoir beaucoup de gré de leur avoir donné ce qui ne lui appartenait pas.

VI

Tous les yeux se tournaient vers Rome. On s'attendait à une explosion terrible, et l'empereur n'était probablement pas des moins inquiets. Il avait touché aux choses de foi ; il n'avait pas même respecté les décisions légitimes du concile ; il pouvait être excommunié sans qu'aucun catholique sincère et conséquent eût moyen

de se déclarer pour lui, et l'excommunication le poussait droit ou à une rétractation humiliante ou à un schisme. Or, à côté des hardiesses dogmatiques, l'Intérim renfermait tous les éléments d'une éclatante rupture. Les onze articles des Espagnols de Trente y avaient passé presque mot à mot. L'autorité épiscopale y était déclarée de droit divin ; le pape n'y était reconnu chef de l'Église que comme un magistrat suprême, nécessaire à l'unité, comme l'est un roi dans un royaume, mais non de nécessité absolue et telle que l'Église ne pût exister sans lui, — tandis que, dans le système papal ou ultramontain, c'est lui qui est la base, la pierre angulaire, la source de tous les pouvoirs.

Ce fut cependant le pape qui, malgré tant de sujets de plainte, resta le plus calme et comprit le mieux la situation. S'il nous appartenait de le juger au point de vue catholique, nous dirions qu'il était de son devoir d'excommunier l'empereur; nous serions fondés à lui reprocher, comme une trahison envers le Saint-Siége, son obstiné silence après de telles agressions. Mais, politiquement, l'avenir devait lui donner raison. Il comprit donc que l'Intérim allait se détruire de lui-même. La meilleure punition à infliger à l'empereur, c'était de le laisser assister à la ruine de son œuvre, avec le renom d'avoir travaillé pour les hérétiques et de n'avoir rien obtenu d'eux.

Ce fut d'eux, en effet, que vint surtout la résistance. L'empereur ayant déclaré, dans le préambule du décret, qu'il n'entendait ni adopter lui-même, ni faire adopter à qui que ce fût les doctrines modifiées en vue des protestants, l'Intérim n'obligeait en rien les catholiques, et ce n'était qu'en théorie qu'ils pouvaient en être mécon-

tents ; mais quant aux réformés, ou ils le repoussaient hautement, ou ils n'y obéissaient que pour la forme et avec une répugnance qu'ils ne cherchaient même pas à dissimuler. Frédéric de Saxe, quoique prisonnier, refusa obstinément de s'y soumettre ; beaucoup de villes ne s'y soumirent que sur des menaces de guerre et de ruine. Il est vrai que Charles n'exigeait pas qu'on se déclarât convaincu des choses enseignées dans son décret. Pourvu qu'on rétablît les formes romaines, messe, images, etc., il ne demandait pas compte du reste ; mais ces formes, que quelques-uns regardaient ou feignaient de regarder comme indifférentes, n'en étaient pas moins, pour beaucoup d'autres, une idolâtrie à laquelle leur conscience leur défendait de prendre aucune part.

Ajoutez à cela les embarras que créait, au sein des populations catholiques, le décret de réformation publié avec l'Intérim[1]. Tant qu'il ne s'était agi que de mettre sur le papier, en dépit du pape, une foule de réformes jusque-là refusées par la cour de Rome, l'empereur n'avait eu qu'à se louer du zèle et de la docilité de ses évêques ; mais dire et faire sont deux, surtout lorsqu'il s'agit de donner à ses dépens l'exemple de ce qu'on a préconisé. En outre, on ne pouvait faire un pas sans se trouver en présence d'obstacles que le pape seul pouvait lever, et qu'on n'aurait pu renverser sans briser du même coup les derniers liens avec Rome. Tout ce qu'on voulait créer, on sentait qu'on le bâtirait sur le sable si le pape ne concourait à poser les fondements ; tout ce qu'on voulait détruire, on le trouvait établi sur des règles ou sur des dispenses papales : ces règles, ces dis-

[1] 2 juillet 1548.

penses, à moins de rompre avec le pape, comment les annuler? Après bien des tâtonnements, l'empereur vit qu'il n'y avait rien à faire sans son secours. Il le lui fit demander. De l'Intérim, comme on le pense bien, pas un mot; le pape était censé ne pas en savoir l'existence. C'était uniquement aux réformes disciplinaires qu'il était prié de prêter son aide.

Heureux de ce retour et bien sûr d'en tirer parti, le pape ne se hâta pas d'accéder au vœu de l'empereur. Ce n'était pas seulement, il est vrai, pour rehausser le prix du service à rendre; parmi les réformes auxquelles on l'appelait à concourir, il y en avait plus d'une qu'il lui tardait peu de voir accomplie. Ce fut donc le sujet d'une négociation entre l'empereur et l'évêque de Fano, Pierre Bertano, nonce auprès de lui. Enfin, Paul consentit; mais on allait bientôt voir dans quel sens il se mettait au service de la volonté impériale.

D'abord, au lieu de deux légats qu'avait demandés l'empereur, il se contenta d'envoyer deux nonces. Ce n'était, au fond, qu'une différence de noms; mais les noms disent quelquefois beaucoup. Un légat est le représentant du pape; c'est comme le pape lui-même. Un nonce n'est qu'un envoyé, un agent, un ambassadeur ordinaire; c'est le plus souvent un simple évêque, tandis que le légat est toujours un cardinal. — Ce furent donc deux évêques, Lippomani, coadjuteur de Vérone, et Pighini, évêque de Ferentino, qui furent adjoints à Bertano.

Ils arrivèrent en Allemagne avec une bulle où il était à peine dit un mot des réformes décrétées par l'empereur, et de la coopération réclamée par lui. Le pape feignait d'avoir compris qu'on lui demandait seulement les

moyens de rouvrir l'Église à ceux qui se présenteraient pour y rentrer. Il se bornait donc à investir les trois nonces du pouvoir de lever toute espèce d'excommunications et de censures, même *pour cause de bigamie*, disait la bulle; ingénieux moyen d'accréditer ce vieux mensonge que la bigamie pourrait bien être une des choses autorisées par la Réforme. Au reste, on ne s'en tenait pas à des insinuations perfides; la bulle était, sur d'autres points, d'une franchise effrayante. Les nonces pouvaient dispenser de tout engagement pris, même sous serment, avec les princes et les peuples hérétiques; ils pouvaient absoudre de tout parjure commis à leurs dépens. C'était, comme on voit, s'y prendre assez mal pour ramener les protestants à l'estime et à l'obéissance de l'Église; c'était ruiner aussi toute la politique de l'empereur, en achevant d'anéantir le peu de confiance que l'on avait encore en ses promesses.

Aussi fut-il plus mécontent que jamais; d'autant plus que le pape, dans cette même bulle, se dédommageait de son mieux des empiétements de l'Intérim. Elle portait, entre autres choses, que les princes déchus qui rentreraient dans le sein de l'Église seraient immédiatement remis en possession de leurs États. C'était supposer, en premier lieu, que l'empereur les en avait dépouillés comme hérétiques, tandis qu'il avait toujours prétendu ne les attaquer que comme rebelles; c'était supposer, en second lieu, que son consentement ne serait pas nécessaire pour qu'ils rentrassent dans leurs droits.

Les nonces furent généralement mal reçus. « Quand Pighini, dit Pallavicini[1], continua sa route à travers

[1] Liv. XI, ch. II

l'Allemagne, il y aperçut de faibles dehors de religion[1] que les victoires et les édits de l'empereur y avaient introduits à grand'peine ; mais il trouva les esprits plus hérétiques que jamais, au point que les messes étaient célébrées sans assistants. A peine voyait-on quelqu'un réclamer auprès des nonces l'usage de leurs pouvoirs, ou les recevoir poliment comme de coutume. » A quoi l'historien ajoute naïvement : « Il était visible que tous les efforts seraient inutiles, *si on ne les appuyait par les armes.* » Les protestants ne fournirent donc aux nonces à peu près aucune occasion de rouvrir le bercail à des brebis égarées. On avait fait pourtant la porte assez large, Les moines défroqués n'avaient, pour rentrer en grâce, qu'à porter leur ancien habit *sous* leurs habits séculiers ; et quant à ceux qui s'étaient mariés, le pape, sans les absoudre par une mesure générale, offrait de statuer individuellement sur chacun d'eux avec le plus d'indulgence possible.

Mal reçus par les protestants, les nonces ne l'étaient guère mieux par les catholiques. L'ambiguité de leur mission, l'inutilité patente des résultats, l'animosité entretenue par le maintien de la translation à Bologne, tout contribuait à les faire voir de mauvais œil, et l'empereur, sans rompre avec eux, ne se souciait plus de leur donner rien à faire. Après un séjour de six mois dans diverses villes d'Allemagne, ils parlèrent de s'en aller. Charles-Quint demanda alors qu'ils déléguassent aux évêques une partie de leurs pouvoirs. Après de longs pourparlers, on rédigea une espèce de décret, moitié impérial, moitié papal, où la bulle fut insérée sans mo-

[1] De catholicisme.

dification, mais accompagnée de règlements auxquels elle était censée donner la sanction de la cour de Rome.

VII

C'était vers la fin de 1549. Il y avait donc près de trois ans que le concile dormait. Quelques évêques espagnols étaient encore à Trente ; quelques italiens à Bologne. Protestations permanentes pour et contre la translation.

Elle arriva enfin, cette mort qui faisait depuis si longtemps le sujet des conversations et des vœux de l'Europe. Après un pontificat de quinze ans, Paul expira le 10 novembre, regretté des Romains, qu'il avait su s'attacher, admiré des hommes d'État, qui le reconnaissaient pour leur maître, mais chargé d'un bien lourd fardeau aux yeux de la religion et de l'histoire. Dieu le frappa par où il avait le plus péché. Après avoir foulé aux pieds toutes les lois et toutes les convenances pour charger d'or et d'honneurs des enfants nés à sa honte, ce fut en apprenant la trahison de son petit-fils Octave, secrètement d'accord avec l'empereur, qu'il se sentit défaillir. En moins de trois jours, il était mort. Eut-il, à ses derniers moments, quelques réveils de conscience et de piété sérieuse ? Les premières lueurs de l'éternité lui firent-elles enfin apercevoir sous son vrai jour cette longue suite de ruses avec les forts, de violences avec les faibles, de mensonges aux hommes et à Dieu ? Peut-être ; peut-être aussi, et ce n'est que trop probable, peut-être persista-t-il jusqu'au bout à ne se rien repro-

cher. Et de quoi, après tout, se serait-il accusé? Soldat, il avait gardé son poste; général, il avait suppléé à la force par la ruse. « Prince de glorieuse mémoire, dit l'historien du concile, il ne se montra homme que par un excès de tendresse pour les siens; dans tout le reste, il mérita, aux yeux de l'Église, le nom de héros[1]. » L'Église, pour lui, c'était lui; et tout ce que son dévouement à sa propre grandeur lui avait inspiré de plus coupable, qui sait s'il ne se préparait pas à s'en faire un mérite auprès de Dieu?

Eh bien, osons le dire, une vie comme la sienne est peut-être plus honteuse, au fond, pour l'Église et la papauté, que celle de tel ou tel pape dont le nom fait horreur. Les grands crimes sont, en quelque sorte, plus personnels. Ceux d'Alexandre VI, par exemple, sont plutôt ceux de l'homme que ceux du pape; un catholique peut les exsécrer comme nous, sauf à nous expliquer ensuite, il est vrai, comment l'infaillibilité a pu résider chez un pareil homme. Chez Paul III, ce ne sont pas des crimes saillants et isolés; c'est un long tissu d'immoralités, qui ne sont ni des meurtres ni des incestes, mais dont le catholicisme et la papauté restent et resteront éternellement solidaires. L'histoire à la main, nous pouvons prouver que Paul III fut le représentant et comme la personnification du catholicisme tel qu'il était, tel qu'il devait nécessairement être en face de la Réforme et des tendances développées par elle. Répugnance à convoquer un concile, précautions prises pour en rester le maître, ruses de toute espèce pour en dicter ou en fausser les décrets, tout ce qu'il avait res-

[1] Pallav. liv. XI, ch. VI.

senti, tout ce qu'il avait fait ou voulu faire, — un autre pape, à sa place, l'eût ressenti, l'eût fait, l'eût voulu faire comme lui. Dieu l'a jugé; taisons-nous. A la vue des angoisses de ses dernières années, nous n'avons pas un grand effort de charité à faire pour éprouver plus de pitié que de haine envers un vieillard accablé sous un pareil faix; mais, ce faix d'erreurs et d'abus, plus nous serons indulgents envers ceux qui l'ont porté, plus, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, plus nous aurons le droit d'être sévères envers l'Église qui le leur mettait sur les épaules.

VIII

A qui allait-il passer, ce fardeau? — Rarement l'Europe se l'était demandé avec plus d'intérêt et d'inquiétude.

Tout a été dit sur les conclaves. Les historiens les plus catholiques n'ont pu que gémir sur ce qu'il y a de fâcheux, selon eux, et de profondément scandaleux, selon les autres, dans la manière dont ces assemblées se tiennent à peu près toujours, dans les intrigues qui en prolongent la durée, dans cette prépondérance hautement donnée aux intérêts politiques sur ceux de la religion et de la foi. Qu'est-ce, et surtout qu'était-ce que l'élection d'un pape, sinon un débat entre les puissances appelées à y concourir par leurs cardinaux? Les quelques formes religieuses jetées par-dessus cet amas d'affaires terrestres, semblaient n'avoir été imaginées que pour convier l'hypocrisie à ce congrès de toutes les pas-

sions. Commencer par l'invocation solennelle du Saint-Esprit chacune de ces journées que vont remplir tant de brigues, quelle insulte au Saint-Esprit et à Dieu! Proclamer comme œuvre de Dieu le résultat de ces longues machinations, quelle insulte à la religion, à la conscience, au bon sens! Mais non : ils sont tellement familiarisés, ces hommes, avec ce qu'il y a de plus étrange, que ni leur raison ni leur conscience ne s'en offensent plus. Écoutez encore celui que nous retrouvons toujours sur la brèche, dès qu'il s'agit de défendre un paradoxe ou un abus. « Dieu lui-même, dit-il, en ne produisant qu'après tous les autres l'être le plus grand et le plus parfait qu'il ait mis sur la terre, a voulu nous apprendre que la lenteur, dans les œuvres importantes, n'est pas une preuve qu'elles soient moins le résultat de sa volonté, mais au contraire le cachet plus exprès de cette volonté même. » Ainsi, de quoi nous plaignons-nous? Plus un conclave a duré, plus il y a eu d'intrigues, — plus il y a de chances que l'élu est l'élu de Dieu.

L'histoire intime des conclaves serait donc un des livres les plus intéressants, mais aussi des plus affligeants, qui aient jamais été faits. Ce mot même de *conclave*, qui signifierait *fermé*, *fermé à clef*, et qu'on cherche à justifier par un luxe inouï de portes et de sentinelles, — c'est déjà un mensonge. En dépit du secret juré et de ce triple rang de corps de garde, il est de notoriété publique que les lettres, les émissaires, passent et repassent à peu près sans aucune gêne. Ce pain, ce morceau de viande qu'on apporte pour tel ou tel cardinal, ouvrez-le, et vous y verrez peut-être le billet qui va décider l'élection. Tout cela se sait, se voit.

Personne n'est trompé, mais tout le monde veut l'être, parce que tout le monde en a besoin pour tromper à son tour. Ici, du reste, comme partout ailleurs, nous savons distinguer entre les personnes et les choses. Le pape étant un souverain temporel, et surtout un souverain appelé à se mêler plus ou moins des affaires de tous les autres, il est naturel et inévitable que la politique ait part à son élection. Quand les cardinaux voudraient la bannir, ils ne le pourraient pas. Tant que la papauté sera ce qu'elle est, — et comment serait-elle jamais autre chose ? — un conclave sera un spectacle affligeant pour tous les amis de la religion, à quelque communion qu'ils appartiennent. Peut-être n'y en a-t-il eu aucun où des cardinaux n'aient gémi d'un pareil état de choses ; mais il n'y en a guère eu non plus où la grande majorité n'ait accepté sans scrupule les conséquences de son rôle, et n'ait paru plus heureuse que peinée d'avoir à s'agiter des jours, des semaines, des mois, dans cette atmosphère d'intrigues. Des semaines, des mois ! Si c'était de l'histoire ancienne, le croirions-nous seulement ? Se figure-t-on ce que quarante ou cinquante hommes, condamnés à rester enfermés ensemble jusqu'à ce qu'ils aient fait choix d'un d'entre eux, peuvent avoir à se dire, à calculer, à combiner, pendant cinquante, soixante, soixante-dix jours ? — On s'y perd. C'est presque de l'héroïsme.

IX

Ce fut donc pendant soixante et onze jours bien

comptés (du 28 novembre 1549 au 7 février 1550) que les cardinaux restèrent en conclave pour donner un successeur à Paul III. Et pourtant, à tous les motifs ordinaires de hâter l'élection, s'en joignait, cette fois, un tout nouveau et tout pressant. L'année 1550 allait commencer. Un jubilé solennel avait été publié ; il s'agissait de l'ouvrir, le 24 décembre, par certaines cérémonies que le pape seul peut accomplir. La ville regorgeait de pèlerins. Tous les soirs, une foule immense s'assemblait autour du conclave pour apprendre le résultat de la votation du jour ; tous les soirs elle s'en allait, mécontente, aigrie, maudissant le conclave et les cardinaux, comme si parmi eux n'était pas celui dont elle se préparait à baiser le pied dès qu'il serait pape.

C'est qu'en effet peu de conclaves s'étaient trouvés plus fortement divisés. Trois factions, comme d'ordinaire, l'impériale, la française et l'italienne, partageaient l'assemblée. L'italienne voulait une des créatures de Paul III. Le cardinal Farnèse, son chef, était trop jeune pour viser sérieusement à la tiare, outre qu'on eût reculé devant l'idée de donner à Paul III son petit-fils pour successeur ; mais il lui importait de pouvoir compter, pour sa famille et pour lui, sur la protection du pape futur. Cette faction ne comptait cependant pas tous les cardinaux italiens. L'élévation des Farnèse leur avait fait des ennemis ; on ne voulait pas d'un pape qui, leur devant sa grandeur, se croirait tenu de la mettre à leur service. Les Français portaient le cardinal Salviati ; les impériaux, le cardinal Polus. Il fallait donc trouver un candidat qui pût réunir les suffrages de deux des trois factions.

Ce fut l'ancien président du concile, le cardinal Del

Monte. Les Farnèse l'avaient vu tout dévoué à Paul III; les Français l'avaient vu lutter contre l'empereur. La majorité lui était acquise, mais ce n'était pas encore assez. L'usage ne permettait pas d'élever au trône un cardinal que l'empereur eût formellement déclaré d'avance ne pas vouloir pour pape. Il fallait donc le consentement préalable de Charles-Quint, et Del Monte, principal auteur de la translation, paraissait plus loin que personne de l'obtenir jamais. Cosme, duc de Florence, négocia pour lui, et, le 7 février, il était pape.

Or, parmi les engagements discutés d'avance dans le conclave, et auxquels chaque cardinal, selon l'usage, avait promis de se soumettre en cas qu'il fût élu, le parti impérial avait fait insérer celui de continuer le concile. En conséquence, Jules III était à peine installé, qu'un ambassadeur extraordinaire, Louis d'Avila, arrive à Rome; il apporte, avec les compliments officiels de l'empereur, la demande pressante d'aviser sans délai à l'exécution de la promesse. Jules répond qu'il est prêt. Il n'y met qu'une condition : c'est que le concile, dit-il, serve à ruiner l'hérésie, et non à démolir l'autorité du Saint-Siége. C'était déjà presque un refus. A cette condition-là, jamais aucun pape n'eût répugné à tenir un concile. D'ailleurs, qui pouvait la lui garantir? L'empereur lui-même pouvait-il faire que les points les plus délicats ne fussent à chaque instant effleurés? Ce qui était clair, en tout cas, c'est que Jules se réservait de régler, comme son prédécesseur, les droits et la compétence du concile. Toutes les difficultés allaient donc renaître. Aux anciens motifs de Paul III, toujours subsistants, se joignaient ceux du nouveau pape. Lui qui était resté opiniâtrement à Bologne jusqu'à la mort de

Paul III, pouvait-il céder, comme souverain, sans condamner ce qu'il avait fait comme ministre?

Il céda pourtant. Les sollicitations étaient trop vives et l'attente trop générale; la nécessité l'emporta sur l'amour-propre. Peut-être lui en coûta-t-il moins qu'on ne serait tenté de le penser. Depuis son exaltation, ce n'était plus le même homme. Quoiqu'il eût toujours aimé les plaisirs, il avait su, jusque-là, les subordonner aux affaires; devenu pape, il s'y livrait tout entier. Ses conseillers avaient de la peine à lui arracher quelques heures pour les intérêts les plus pressants. Aussi peu disposé que qui que ce fût à céder aucune des prérogatives de la papauté, il ne les considérait, en quelque sorte, que comme un dépôt à transmettre intact à ses successeurs; elles n'étaient pas pour lui l'objet de ce culte intime auquel tant d'autres papes s'étaient voués corps et âme, et dont il avait lui-même été, jusque-là, l'inflexible ministre. Ce qui contribuait encore à aplanir les obstacles, c'est qu'il n'avait eu qu'à reprendre pour son compte l'ancien biais de Paul III. Nous avons vu, en effet, que l'affaire était restée sous la forme d'un procès entre l'empereur et l'assemblée de Bologne, procès à vider par devant le pape. Le représentant de l'assemblée étant devenu pape lui-même, il ne pouvait être juge et partie. L'affaire tombait; il n'y avait plus qu'à convoquer le concile sans rien dire de ce qui s'était passé.

Tout cela, on le pense bien, prit infiniment plus de temps que notre rapide récit ne pourrait le faire supposer. Ce ne fut qu'au bout de six mois que l'on commença à s'entendre.

X

Restait pourtant à obtenir le consentement de la France. Le choix de la ville de Trente n'avait jamais plu aux Français ; nous avons vu qu'ils la trouvaient à la fois trop italienne et trop allemande, bien qu'il fût impossible, comme nous l'avons vu aussi, d'en trouver une qui ne fût encore ou plus allemande, ou plus italienne. C'était par antipathie pour l'empereur que Henri II avait paru approuver la translation à Bologne ; il y avait envoyé un ambassadeur, mais très-peu de ses évêques. On lui fit donc envisager qu'en refusant de les envoyer à Trente, il serait désormais le seul auteur de l'impossibilité du concile. On le flatta de l'idée d'être arbitre, le cas échéant, entre l'empereur et le pape ; on acheva de le gagner en lui rappelant ce rôle de « protecteur du Saint-Siége, » dont tant de ses prédécesseurs s'étaient fait gloire. Il fallut aussi lui promettre, pour qu'il le promît, à son tour, au parlement et aux évêques, qu'il ne serait porté aucune atteinte aux libertés de l'Église gallicane. Promesse très sage, mais très singulière aussi. Comment le pape pouvait-il logiquement dire ce que ferait ou ne ferait pas l'assemblée ? N'était-ce pas avouer qu'il se préparait à ne lui rien laisser faire sans son aveu ?

Ce point gagné, il y en avait bien d'autres à régler. — C'était d'abord l'éternelle question de la soumission des protestants aux décrets du concile, question plus compliquée que jamais, depuis que le concile avait décidé

des choses auxquelles ils ne pouvaient ni ne voulaient se soumettre. Aussi, en diète, quand l'empereur leur annonça la reprise du concile, il n'y eut chez eux qu'une voix pour dire que l'on devait, avant tout, déclarer nul ce qui s'était fait jusque-là à Trente. Au grand déplaisir du pape, Charles ne reçut pas cette ouverture avec l'indignation qu'un vrai catholique eût exprimée. Il répondit aux protestants que ce serait au concile à examiner la question ; le pape ne put obtenir de lui qu'il se déclarât nettement pour le maintien de ce qui avait été fait. Et comme il n'était pas douteux que l'assemblée, si elle délibérait dans les mêmes conditions que précédemment, ne s'empressât de tout ratifier, les protestants demandèrent, comme jadis, que leurs théologiens y fussent admis, que le pape n'y présidât ni directement ni indirectement, qu'il commençât, enfin, par délier tous les évêques de leur serment de fidélité envers lui; conditions toujours renouvelées, toujours inacceptables, mais que l'empereur ne repoussa pas non plus avec autant de chaleur que le pape l'eût désiré.

Jules prit le parti que nous avons toujours vu prendre aux papes dans les occasions de ce genre : il passa outre. Dans la bulle de convocation (novembre 1550), il suppose admis et incontesté que le nouveau concile sera la continuation de l'ancien [1]; en même temps, il part du fait qu'un concile général tenu en dehors de son autorité ne serait pas un concile [2]. L'empereur avait demandé qu'on lui communiquât cette pièce avant de la

[1] Decernimus et declaramus... ipsius concilii continuationi et prosecutioni... incumbere velint.

[2] Nos ad quos spectat generalia concilia indicere et dirigere.

rendre publique. Le pape la lui envoya, mais datée et scellée ; il ne voulait pas avoir l'air de le consulter sur la rédaction. Charles essaya inutilement de la lui faire changer. Il répondait, avec beaucoup de raison, qu'une bulle où il n'y aurait plus rien qui pût effaroucher les protestants, serait nécessairement un mensonge. L'ambassadeur demanda qu'on changeât au moins la phrase où il était dit que le pape devait non-seulement présider le concile, mais le *diriger*, assertion que les catholiques mêmes pouvaient trouver exagérée. Jules répondit nettement que si certains catholiques avaient oublié cette vérité, il ne faisait, lui, que son devoir en la leur rappelant ; et pour couper court à ces instances, il ordonna la publication de la bulle.

Elle fut donc lue dans la diète, et produisit immédiatement l'effet qu'on avait craint. Les catholiques conséquents et sincères furent bien aises de la franchise du pape ; mais tout le parti de l'empereur la trouva imprudente et intempestive. Les protestants, de leur côté, répétèrent pour la centième fois que ce n'était point là le concile auquel ils avaient promis de se soumettre. L'empereur intervint encore ; il promit solennellement, aux uns comme aux autres, que tout se passerait à la satisfaction de l'Allemagne. Mais on voulut autre chose que des paroles. Il fut forcé de préciser ses promesses, de permettre qu'on en prît acte ; aussi le décret de la diète (13 février 1551) fut-il, presque de point en point, la contre-partie de la bulle qu'il était censé reproduire. Le pape avait parlé de la *continuation* du concile ; l'empereur déclarait, par l'organe de la diète, que tout le monde serait libre d'y proposer, suivant sa conscience, ce qu'il croirait utile au bien de l'Église. On pourrait

donc proposer de tout recommencer. Le pape avait parlé de *diriger* le concile; l'empereur affirmait qu'il aurait soin que tout se passât légitimement et dans l'ordre. Or, pour beaucoup de gens, *légitimement* et *dans l'ordre* emportaient ou la cessation, ou, du moins, une grande diminution de l'influence papale. Le pape avait parlé de rédiger *la doctrine de l'Église;* l'empereur annonçait un concile pieux et libre, où toutes les questions se décideraient chrétiennement, *selon l'Écriture et les Pères.* Bref, cet édit ne s'annonçait que comme le commentaire de la bulle; mais le commentaire emportait le texte.

Jules dissimula, officiellement du moins, car il s'exprimait toujours, en conversation, avec une franchise à dérouter les politiques. C'était un homme d'esprit. Il n'y avait pas d'échec dont il ne se consolât par quelque bon sarcasme bien mordant, et il ne se gênait pas plus pour l'empereur que pour qui que ce fût.

La réouverture avait été fixée au 1er mai. Un seul légat, Marcel Crescenzio, cardinal de Saint-Marcel, fut chargé de la présidence; deux prélats, Sébastien Pighini, archevêque de Manfredonia, et Lippomani, évêque de Vérone, lui furent donnés pour coadjuteurs. Crescenzio était, s'il faut en croire la bulle de légation, un homme zélé, prudent, pieux; s'il faut en croire l'ambassadeur Vargas [1], un homme plein d'orgueil et d'effronterie, traitant les évêques comme des valets, s'emportant à la moindre contradiction. — Nous verrons lequel de ces deux portraits est le plus conforme aux faits.

[1] Lettre du 26 nov. 1551.

Le concile s'ouvrit au jour fixé, mais avec quinze évêques. Malgré ce petit nombre, dès la première réunion, tenue la veille, « Dieu permit qu'il régnât, dans cette nouvelle assemblée, plus de liberté que de concorde [1]. » La discussion avait principalement porté sur l'époque à fixer pour la prochaine session. Le président voulait un délai de quatre mois. La majorité se récria... et céda. Premier succès du pape. En cela, du moins, il était impossible de nier que ce nouveau concile ne fût la continuation rigoureuse de l'ancien.

Dans cette session (onzième à dater du commencement), on se borna à déclarer le concile ouvert, et à s'ajourner au 1er septembre.

XI

De nouvelles complications étaient survenues. Le jour même de l'ouverture, il était déjà douteux que le concile fût viable.

La réconciliation d'Octave avec l'empereur n'avait eu d'autre résultat que d'accélérer la mort de Paul III. Menacé de voir sa ville de Parme occupée, comme Plaisance, par les troupes impériales, le duc se mit sous la protection de la France et reçut une garnison française. Il avait préalablement demandé au pape de continuer à le protéger contre l'empereur; mais, soit crainte d'indisposer ce dernier, soit antipathie pour les Farnèse, dont il commençait à être las, Jules lui avait répondu

[1] Pallav. l. XI, ch. XIV.

qu'il eût à pourvoir lui-même à la sûreté de sa ville. Il ne paraît cependant pas que le pape entendît par là l'autoriser à se mettre sous la protection d'un autre prince; peut-être aussi, comme quelques-uns le crurent, qu'il n'en fut réellement pas fâché, mais qu'il n'osait partager la responsabilité d'un fait si propre à irriter l'empereur. Celui-ci le flattait, d'ailleurs, en lui représentant la conduite du jeune duc comme un outrage au Saint-Siége, de qui il tenait sa ville et son titre. Singulière assertion dans la bouche de celui qui avait fait saisir Plaisance comme appartenant à l'empire, et ne parlait pas de la rendre! On n'osa relever la contradiction. Jules lança un manifeste contre Octave, le cita personnellement à Rome, et déclara s'en remettre à l'empereur du soin de le punir s'il ne cédait pas.

Ce fut alors au roi à se fâcher. Est-il vrai, comme on l'a écrit, que le vrai but du pape eût été de le mettre aux prises avec Charles-Quint, afin d'avoir un prétexte pour rompre le concile? Nous ne pensons pas que la cour de Rome eût volontairement acheté ce résultat au prix d'une guerre en Italie, surtout dans un moment où la bonne volonté de l'empereur permettait d'espérer que l'assemblée ne serait pas trop entreprenante. Quoi qu'il en soit, la guerre parut bientôt inévitable. Jules remontrait à Henri II qu'il ne lui était pas permis de prendre la défense d'un vassal, sans l'autorisation du suzerain; Henri II laissait la question de droit, et lui demandait s'il avait donc tant à se louer de l'empereur qu'il ne voulût laisser mettre aucune barrière aux envahissements de l'Empire en Italie. La querelle s'échauffa. Henri menaçait de garder Parme; le pape, d'ex-

communier Henri. « S'il m'enlève Parme, disait-il, je lui ôterai, moi, la France! » — Et l'empereur évitait d'intervenir, de sorte qu'une querelle entre le roi et lui prenait rapidement la tournure d'une querelle entre la France et le pape.

Bientôt Henri ne garda plus de mesures. Les prélats du royaume eurent ordre de se préparer à un concile national; ceux mêmes qui étaient à Trente ou à Rome devaient rentrer immédiatement en France. Le pape, alors, se montra un peu plus traitable. Le droit était de son côté, pourtant; mais qu'est-ce que le droit en politique? Et qu'était-ce que tout cela, sinon de la politique, sous un léger vernis de religion? Ascagne de la Cornia, son neveu, fut envoyé au roi. Henri l'accueillit assez bien; on discuta d'abord sans trop d'aigreur, mais on ne s'entendit pas mieux. Bientôt l'aigreur reparut; le roi finit par faire signifier au pape une protestation contre le concile même. « Ce ne pourrait, disait-il, être un concile général, puisque le mauvais vouloir du pape envers la France allait empêcher ce pays d'y prendre part. » Il n'y avait là, n'en déplaise au chevaleresque Henri II, ni loyauté, ni logique. Le pape aurait donc dû permettre, sans même réclamer, qu'un prince étranger occupât une ville de son domaine? Puis, tant qu'une nation est catholique et se dit catholique, comment admettre que son refus de prendre part à un concile général suffise pour en faire un concile particulier? Le parlement, consulté par le roi, était cependant allé jusqu'à déclarer qu'une nation est toujours libre d'accepter ou de rejeter les canons d'un concile, et même de faire un choix, acceptant les uns, rejetant les autres. Il est facile de prouver, comme on le fit très-bien dans le parlement,

que cette liberté existait dans les premiers siècles ; mais il est clair aussi que c'était avant la constitution de l'unité catholique. Qu'aurait dit le parlement lui-même si une petite nation, un canton suisse, celui de Zug, par exemple, avec les huit ou dix mille habitants qu'il avait alors, se fût déclaré en droit de rejeter un concile admis par le reste de l'Europe ? Or, le canton de Zug était un état souverain. Ce que la France voulait faire, il avait le droit de le faire aussi ; mais il ne l'avait, comme la France, qu'à la condition de rompre, en fait, cette unité dont on savait si bien se faire une arme contre ceux qui avaient osé la renier franchement.

Comme Charles-Quint, en effet, c'était aux dépens des protestants que Henri II rachetait ses irrévérences envers le chef de son Église. Nous avons vu l'empereur, au plus fort de ses démêlés avec Paul III, vouloir établir l'inquisition à Naples ; deux ans après, au plus fort des débats sur la translation à Bologne, il l'avait établie dans les Pays-Bas. En France, c'était à la lueur des bûchers que Henri II écrivait ses protestations antipapales ; c'était en les pourvoyant de victimes que son parlement se disculpait d'avoir déchiré l'unité, et fourni, par sa hardiesse, des armes aux ennemis de l'Église. Un siècle et demi plus tard, ce sera encore par des supplices que Louis XIV voudra se faire pardonner ses témérités gallicanes. Du sang et des inconséquences, hélas !... L'histoire de l'humanité en est pétrie.

XII

Nulle et déraisonnable en droit, la protestation du

roi de France et l'absence de ses évêques était cependant un rude coup à l'autorité future du concile. Ce coup, Charles le parait de son mieux. Il envoyait à Trente tout ce qu'il pouvait réunir d'évêques allemands et espagnols ; il y fit même aller les électeurs de Cologne, de Mayence et de Trèves, dont il pensait que le haut rang et le faste princier contribueraient puissamment à assurer le crédit de l'assemblée. En même temps, il s'y faisait représenter par trois ambassadeurs, un pour l'Empire, un pour l'Espagne, un pour l'Autriche et ses autres États héréditaires. Mais à mesure que son ardeur augmentait, on voyait décroître celle du parti papal. L'histoire de Charles-Quint, déjà si longue et si pleine de fraudes, autorisait assez à lui supposer des vues secrètes. Pourquoi tant d'Allemands en 1551, quand il n'y en avait eu aucun en 1545? De jour en jour, la défiance augmentait.

Il s'était aussi donné beaucoup de peine pour obliger les protestants à prendre part au concile en y envoyant des députés. Jules III n'avait pas positivement consenti à ce qu'ils fussent reçus ; il avait même dit, dans un langage plus pittoresque que noble, qu'il ne voulait pas avoir à se battre avec un chat enfermé. C'était, il faut en convenir, une perspective peu attrayante que celle de voir arriver en plein concile, la Bible sous le bras, des hommes dont toutes les paroles iraient inévitablement, quelque douceur qu'ils y missent, à nier tous les droits, à démolir toutes les prétentions et de l'assemblée et du pape. Les protestations politiques, on y était fait ; les protestations religieuses, il importait que l'on continuât à ne les entendre que de loin, afin qu'on pût au moins se donner l'air de ne les pas entendre et se dis-

penser d'y répondre. Les protestants, de leur côté, tenaient fort peu à la prétendue faveur qu'on voulait leur faire. Ils comprenaient assez qu'on n'entendait leur donner aucune influence réelle sur les votations de l'assemblée; ils se demandaient si leur présence, après n'avoir servi peut-être qu'à aigrir leurs juges et à empêcher toute concession, ne serait pas interprétée comme un acquiescement. Enfin, il fallait bien aussi songer un peu à Jean Hus, brûlé au concile de Constance, malgré un sauf-conduit de l'empereur Sigismond. On demandait que les Pères de Trente voulussent bien commencer par en donner un eux-mêmes, au nom du concile et du pape, aux docteurs protestants qui seraient choisis pour s'y rendre.

XIII

A Trente, cependant, on n'avait rien fait; il n'avait presque pas été question de rien faire. Les quatre mois s'étaient passés à attendre, à recevoir, à commenter des nouvelles; on avait mis en ordre, dans de rares congrégations, les documents légués par le concile de Bologne. La session eut lieu le 1er septembre. On n'y fit autre chose que de s'ajourner au 11 octobre, en indiquant l'Eucharistie comme principal sujet à traiter.

Ce fut aussi le 1er septembre que les ambassadeurs eurent leur première audience officielle. Le comte de Montfort, ambassadeur pour l'Empire, parla du concile et du pape dans les termes les plus flatteurs; on ne se serait pas douté, à l'entendre, qu'il y eût jamais eu la

moindre difficulté entre l'empereur et la cour de Rome. L'ambassadeur de France allait prendre un tout autre ton. C'était Amyot, le traducteur de Plutarque. Ses lettres de créance étaient adressées « Aux très saints Pères en Christ de l'*assemblée* de Trente. » *Assemblée*, mais non *concile ;* c'était la vieille querelle de Bologne qui allait recommencer avec le roi au lieu de continuer avec l'empereur. Avant d'ouvrir la lettre, on se demanda si, avec cette suscription, on pouvait convenablement l'ouvrir. Après délibération, on l'ouvrit, mais en déclarant que c'était par respect pour le roi de France, et sans admettre aucunement le titre injurieux donné par lui au concile, titre, ajoutait-on, que Sa Majesté n'avait sûrement pas pris dans un mauvais sens. — C'était aussi par respect, selon la lettre, mais uniquement par respect et sans s'y croire aucunement tenu, que le roi voulait bien exposer à l'assemblée pourquoi il n'envoyait pas ses évêques. Il racontait ensuite, mais en termes modérés, sa querelle avec le pape, querelle qui, en ce moment même, se traduisait en escarmouches entre la garnison de Parme et l'armée pontificale. Il terminait en priant les évêques de recevoir sa lettre, non comme celle d'un ennemi, mais comme celle du fils aîné de l'Église, plein de respect pour le Saint-Siége, quoique malheureusement en guerre avec celui qui l'occupait, prêt, enfin, à se soumettre à tous les décrets de l'assemblée, pourvu qu'ils fussent faits légitimement et légalement.

Grande fut la rumeur ; mais ce fut bien pis quand Amyot se déclara chargé de répéter, comme complément à cette lettre, la protestation déjà faite à Rome au nom de Henri II. Cette protestation ne disait rien qui ne fût, au fond, dans l'écrit, et que tout le monde

n'y eût vu; mais, avec la lettre, calme et polie d'un bout à l'autre, on pouvait ne pas avoir l'air de s'offenser : avec la protestation, aussi claire que vive, et rendue plus vive encore par le ton incisif de l'ambassadeur, comment dissimuler? On fit comme jadis Paul III avec l'ambassadeur Mendoza. On déclara que, rien ne garantissant l'authenticité du commentaire injurieux ajouté par Amyot, on ne s'y arrêterait pas; qu'on s'en tiendrait à la lettre, seule authentique.

Les paroles d'Amyot ne tardèrent cependant pas à recevoir en France la confirmation la plus éclatante, et, de tout temps, la plus sensible aux papes. Un édit du roi défendit d'envoyer à Rome aucune somme, pour quelque raison que ce fût. La vérification en parlement donna lieu aux discours les plus hardis; une assemblée de protestants ne se fût pas exprimée avec plus de sévérité sur les extorsions de la cour de Rome. « Qui nous empêchera, dit le procureur général, de nous passer des dispenses du pape? Peuvent-elles quelque chose pour rassurer la conscience? Non-seulement elles ne justifient pas les choses devant Dieu, mais il y a longtemps qu'elles ne servent même plus à les colorer aux yeux des hommes. » — Les gens qu'on brûlait n'en disaient pas plus.

XIV

C'était donc dans ce tourbillon qu'on allait enfin se mettre à dogmatiser sur l'Eucharistie.

Immédiatement après la douzième session, on s'était

occupé de réunir les articles que les théologiens auraient à examiner. La transsubstantiation se trouva naturellement en première ligne, comme fondement du dogme romain dans ces matières. Il y avait neuf autres articles, dont un seul réellement important, celui de la communion sous les deux espèces.

Un mot d'abord sur ce dernier.

Il y avait peut-être quelque exagération dans l'importance que les protestants y avaient mise. Plus vous spiritualiserez la sainte Cène, plus il vous sera aisé, ce semble, d'être accommodant quant à la manière de la recevoir.—Le contraire était arrivé. Partout où avait paru la Réforme, il n'y avait pas de question plus palpitante que celle de la coupe à rendre au peuple.

C'est qu'il n'y avait non plus pas de question où la lettre de l'Écriture eût été plus audacieusement violée par l'Église de Rome. Malgré deux passages des Actes où le pain est mentionné sans le vin [1], il est clair qu'après avoir lu dans les Évangiles et dans saint Paul le récit détaillé de l'institution de la Cène [2], on ne supposerait pas que personne ait jamais songé à supprimer un des deux éléments. Les protestants, il est vrai, ne regardent pas le vin comme indispensable à la validité de l'acte. Nulle part ils n'ont refusé la Cène aux personnes qui ne peuvent absolument pas en boire ; leur synode de Poitiers, en 1560, l'a déclaré [3]. Nulle part non plus ils n'ont prétendu qu'un pays sans vin ,

[1] Ch. II et XX. — La Cène, dans ces deux passages, est appelée la *fraction du pain ;* mais il n'en est question là qu'incidemment, sans aucun détail, et, partout où il y a des détails, le vin y est.

[2] Matthieu XXVI. — Marc, XIV. — Luc, XXII. — 1 Corinth. XI.

[3] Discipline. Ch. XII, art. 7.

et sans possibilité d'en avoir, dût être privé de la Cène. Mais ôter la coupe à tous, toujours, partout, — si ce n'est pas la plus fâcheuse des altérations subies par le christianisme apostolique, c'est certainement la plus palpable, celle qu'on doit s'étonner le moins de voir vivement sentie par tous ceux qui ouvraient les yeux sur les erreurs de l'Église. Puis, si les protestants exagéraient l'importance de la coupe, il y avait des siècles que deux papes les en avaient justifiés. Léon le Grand, dans un de ses discours, accuse les Manichéens de sacrilége, parce qu'ils veulent communier sans vin. Gélase Ier, dans un de ses décrets, s'exprime encore plus fortement. « La division d'un seul et même mystère, dit-il en parlant de la Cène, ne peut avoir lieu sans grand sacrilége[1]. » Bellarmin prétend, il est vrai, que Gélase ne s'adressait là qu'aux prêtres; mais il n'y a pas dans ce morceau, et Baronius en convient, un seul mot qui permette cette supposition.

Quant à démontrer historiquement que la communion sous les deux espèces a été longtemps en usage, ce serait inutile; on ne l'a jamais nié. Seulement, on se trompe quand on veut borner ce *longtemps* à trois ou quatre siècles. « Jusqu'au commencement du douzième, dit Mabillon, dans son traité *In ordinem romanum*, la communion sous les deux espèces était immuablement maintenue par l'Église[2]. » A cette déclaration si positive d'un catholique aussi franc que savant, il est curieux d'opposer la manière dont deux conciles ont avoué

[1] Divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.

[2] Antè annum 1120, communio sub utràque specie ab Ecclesiâ immutabiliter retinebatur.

le fait. A Constance, en votant la communion sous une espèce : « Il est vrai, ajoute-t-on, que, *dans l'Église primitive*, c'était sous deux espèces que ce sacrement était reçu [1]. » Vient un autre concile, et cet aveu, tout incomplet qu'il est, lui paraît encore trop sincère : « *Au commencement de la religion chrétienne*, vont dire les Pères de Trente, l'usage de la communion sous les deux espèces n'était *pas rare* [2]. » — Voilà comme la vérité, même purement historique, est en progrès dans les décisions successives de l'Église. Pourquoi un troisième concile ne décréterait-il pas que cette communion était *très-rare* ? Un quatrième, qu'elle était inconnue ? Il y aurait moins de distance entre ces dernières assertions et celle de Trente, qu'il n'y en a entre celle de Trente et le fait, plus clair que le jour, que l'Église a duré des siècles sans qu'on songeât à communier sans vin, et surtout sans qu'on eût l'idée que l'Église pût en faire une loi [3].

Ce dernier point, en effet, est ce qu'il y a de plus grave dans la question. L'homme le plus disposé à reconnaître à l'Église tous les droits qu'elle s'arroge, pourrait encore, s'il y réfléchit bien, douter qu'elle ait pu avoir celui-là. Quand Jésus-Christ a dit : « Buvez-en tous, » quand vingt ou trente générations de chrétiens,

[1] Licet in primitivâ Ecclesiâ hujusmodi sacramentum reciperetur à fidelibus sub utrâque specie. — Sess. XIII.

[2] Licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset. — Sess. XXI.

[3] Ange Manrique, dans ses *Annales de Citeaux*, parle de plusieurs anciens calices publics, conservés encore de son temps dans diverses églises. Sur celui de la cathédrale de Reims, donné, selon la tradition, par saint Remi, était gravé ce vers :

Hauriat hinc *populus* vitam de sanguine sacro.

quand les Pères, quand les conciles ont été unanimes, pendant des siècles, à traduire ce *tous* par *tout le monde*, — était-ce une chose que l'Église pût encore légitimement changer ? L'Église aurait donc pu ôter, si elle l'eût voulu, non pas le vin, mais le pain ? Elle l'aurait pu encore mieux, puisque Jésus-Christ a dit simplement « Prenez, mangez ; » on aurait eu au moins à alléguer que le mot *tous* ne se trouve pas dans la phrase. Ne dirait-on pas que le Sauveur voulait précisément prévenir ce qui est arrivé ? Avec le pain « Mangez, » dit-il ; avec le vin « Buvez-en *tous !* » Aussi ce mot a-t-il toujours singulièrement inquiété les défenseurs de la Cène romaine. Veut-on voir comment Bossuet s'en tire ? Voici son raisonnement. Rien de plus clair que ce passage, dit-il ; mais rien de plus clair non plus que l'ordre donné aux Juifs de manger la Pâque debout. L'observaient-ils ? Non ; Jésus-Christ lui-même l'a violé. Si donc l'Église juive a pu changer quelque chose à sa Pâque, pourquoi n'aurions-nous pas aussi modifié quelque chose dans la nôtre[1] ? — Sophisme, pur sophisme ; et il faut que la cause soit bien mauvaise, pour qu'un Bossuet en soit réduit là. Les Juifs ne se tenaient plus debout, d'accord ; mais quand ils lisaient dans leur loi l'ordre positif de l'être, où a-t-on vu qu'ils se fussent permis d'ériger eux-mêmes en loi l'usage de rester assis ? Autre chose est de négliger un précepte, parce qu'on le croit peu important, ou de décréter le contraire. Quand les chrétiens se seraient mis d'eux-mêmes, par négligence, à ne communier qu'avec le pain, l'Église n'en serait pas mieux fondée à refuser le vin à ceux qui le lui deman-

[1] *Variations*, l. VIII.

deraient. Enfin, quelle proportion y aurait-il entre un fait aussi accessoire que celui de manger debout plutôt qu'assis, et un acte positivement indiqué, dans l'institution, comme la moitié du sacrement?

Pourquoi donc l'Église romaine a-t-elle mis tant de persévérance à étendre et tant d'opiniâtreté à maintenir un usage aussi indifférent, en apparence, que celui du retranchement de la coupe? Des controversistes n'y ont vu qu'entêtement, fausse honte de reculer, ostentation d'omnipotence. Ce dernier motif n'a sans doute pas été sans influence. Dire *non* précisément là où Jésus-Christ a dit *oui*, ce pouvait être, à certaines époques, un grand moyen de frapper les esprits, en leur montrant l'autorité de l'Église égale et même supérieure à celle de son fondateur. Mais il y avait une autre raison. Indifférent au point de vue dogmatique, le retranchement de la coupe est d'une importance immense au point de vue sacerdotal. C'est la plus continue et la plus sacrée des barrières élevées par l'Église entre le troupeau et les pasteurs; c'est l'occasion d'un privilége qui a le double avantage de n'être pas onéreux pour le peuple, et de s'exercer pourtant tous les jours, sous ses yeux, au milieu de l'acte le plus auguste. Ajoutez à cela qu'on n'avait rien négligé pour en rehausser la valeur. Après que le vin eût été retranché au peuple, on l'accorda encore pendant deux siècles, mais comme une grande faveur, à ceux qui communiaient de la main du pape. Vers la fin du quatorzième siècle[1], ce dernier reste disparaît; nous ne voyons plus que le roi de France qui, en sa qualité de roi très-chrétien et de fils aîné de l'Église,

[1] Voir Mabillon, même traité.

communie encore sous les deux espèces, mais seulement le jour de son sacre et à l'article de la mort. Ainsi, un honneur que le plus puissant des rois de l'Europe obtenait par grâce deux fois en sa vie, le dernier curé de village en jouissait tous les jours, comme d'un droit inhérent à sa qualité de prêtre. Comment s'étonner, après cela, qu'on eût tant de répugnance à céder sur cet article, bien que l'infaillibilité dogmatique n'y fût pas directement engagée?

XV

Les protestants, de leur côté, n'avaient pas discontinué d'en faire une des premières conditions de leur rentrée dans l'Église. L'empereur sentait qu'une fois ce point décidé dans le sens romain, il n'y aurait plus aucun espoir, ni de gagner les luthériens, ni d'empêcher qu'ils ne protestassent formellement contre le concile. Ses ambassadeurs demandèrent donc qu'on s'abstînt d'y toucher. Les présidents en écrivirent au pape. Il répondit qu'on ne pouvait songer à omettre un point de cette importance; il permit seulement qu'on le renvoyât de trois mois. A quoi bon? D'après la manière dont on l'avait déjà traité dans les assemblées préparatoires, les protestants ne pouvaient s'imaginer qu'on votât jamais dans leur sens. On avait parlé de leur accorder la coupe, mais à condition qu'ils déclarassent ne pas la regarder comme nécessaire, le corps du Christ étant tout entier sous chaque espèce. Concession illusoire, que l'on fit

en effet plus tard, comme nous le verrons, et qu'aucun protestant n'accepta jamais dans ce sens.

On avait repris, à cette occasion, la question délicate de leur venue au concile. Ni le pape, ni l'assemblée, ni les protestants eux-mêmes, ni personne en Europe, n'en attendait rien de bon. L'empereur y tenait toujours. Il avait fait demander le sauf-conduit à joindre au sien pour ôter toute crainte aux députés protestants. L'assemblée hésitait. Outre sa répugnance à leur faciliter l'accès de Trente, elle n'était pas sûre d'avoir le droit de donner un sauf-conduit; elle craignait, avec assez de raison, que cet acte de souveraineté ne fût regardé comme un attentat à l'autorité papale. On imagina enfin, sur l'avis du pape lui-même, d'en rédiger un où les protestants ne fussent pas nommés. On les comprit sous le titre de « Ecclésiastiques et séculiers de toute l'Allemagne, » auxquels le concile garantissait, « Autant qu'il était en lui, » liberté et sûreté. Avec cet *autant qu'il était en lui* [1], l'autorité du pape était intacte, mais le sauf-conduit n'en était plus un. Le pape restait maître de faire saisir les députés; et qui pouvait s'assurer que l'empereur restât disposé à les défendre?

XVI

La transsubstantiation avait été votée sans débat. Aucune voix ne l'avait combattue. Il est quelquefois plus facile de s'accorder dans ce qui est pleinement faux

[1] Quantum ad ipsam sanctam synodum spectat.

ou absurde, que dans ce qui ne l'est qu'en partie.

L'accord des théologiens n'alla cependant pas au delà de ce qu'il fallait pour anathématiser, en gros, les adversaires de la transsubstantiation. Après l'avoir appelée un mystère, on ne put résister à l'envie de l'expliquer. Quelques prélats, plus ignorants ou plus sages, avaient demandé qu'on s'en tînt aux anathèmes; mais la majorité s'était crue assez habile pour rédiger, comme dans la sixième session, un décret doctrinal. A peine avait-on commencé, qu'une vive querelle avait surgi entre les Dominicains et les Franciscains. Selon les uns, le corps du Sauveur est rendu présent dans l'Eucharistie par voie de *production*, c'est-à-dire que, sans quitter le ciel, il est reproduit dans l'hostie; selon les autres, il est présent par *adduction*, c'est-à-dire qu'il arrive réellement du ciel pour se substituer à la substance du pain. Dans le premier cas, par conséquent, le pain subsiste, mais il est changé; dans le second, il est anéanti, et remplacé par une autre substance.

Aux uns comme aux autres, on aurait pu leur demander ce qu'ils en savaient, ce qu'ils pouvaient espérer d'en savoir, et surtout en quoi ces détails intéressaient ou la piété ou la foi. Les fidèles s'inquiétaient fort, en vérité, de savoir si c'était par production ou par adduction qu'on leur administrait le corps du Christ! Il est vrai qu'une fois le miracle admis, c'est par la production qu'on peut le mieux essayer de l'expliquer; mais on provoque alors, contre le miracle en lui-même, la plus forte des objections dont il puisse être l'objet. Que deviennent l'identité et l'unité d'un corps simultanément *produit* en plusieurs lieux? C'est ce que demandaient les Franciscains; mais on se vengeait sur leur adduc-

tion. Rien ne s'anéantit dans la nature, disaient les Dominicains. Si le pain de l'Eucharistie n'est pas changé, mais seulement remplacé, il faudrait pouvoir dire ce qu'il devient. — Et tous avaient réciproquement raison et tort, ce qui ne peut manquer quand on se bat dans le vide et dans les ténèbres.

Il est des choses que leur étrangeté même empêche quelquefois d'être attaquées avec la vigueur qu'elles sembleraient appeler. La transsubstantiation est du nombre. Aux yeux de quiconque n'y croit pas, c'est la plus grande et la plus inconcevable des erreurs qui soient jamais montées au cerveau de l'homme. Or, quand on tient à rester calme, à respecter toutes les convictions sincères, on répugne à entamer une lutte où les mots outrageants de mauvaise foi, d'ineptie, pourraient en maint endroit se rencontrer sous la plume. Sera-ce une raison pour nous taire ? Non. Sauf les injures, nous dirons tout.

D'abord, qu'il soit bien entendu que nous parlons de la transsubstantiation romaine, matérielle, absolue, telle, enfin, que l'a décrétée le concile. Beaucoup de gens croient encore que Luther l'admettait; et ces gens, s'il en est parmi nos lecteurs, se sont peut-être demandé pourquoi, par respect pour Luther, nous ne laissions pas ce point dans l'ombre. Notre respect pour Luther et pour ses disciples n'ira jamais jusqu'à nous fermer la bouche là où nous penserions qu'il a erré ; mais ici, plus nous y avons regardé de près, plus nous avons acquis la conviction qu'en attaquant le grossier matérialisme de la Cène romaine, nous serions plutôt pour Luther que contre Luther. Il a admis le mot, et c'est fâcheux. Quant à la chose, il la spiritualisait assez pour

que le mot, dans sa bouche, surtout vers la fin de sa vie, fût un plein contre-sens. Aussi, passé le seizième siècle et le premier feu de la lutte, le luthéranisme et le calvinisme se sont généralement considérés comme d'accord sur ce point. Tout ce que nous allons dire, très peu de luthériens, aujourd'hui, refuseraient de le signer.

Nous n'insisterons pas sur les objections physiques. Ce corps renfermé tout entier dans un espace plusieurs milliers de fois moindre que sa grandeur naturelle, *produit* ou *amené*, comme on voudra, dans cent mille lieux à la fois, sans cesser d'être le même; cette hostie qui devient chair, vraie chair, sans qu'aucun changement quelconque s'opère dans sa couleur, dans sa forme, dans son goût; ce vin qui devient sang, vrai sang, en conservant tous les caractères du vin, — voilà déjà de quoi ne pas tarir, si l'on voulait, en reproches d'invraisemblance. Et comme si ce n'était pas assez d'un miracle aussi profondément inouï, le Catéchisme Romain nous en indique un second, dont on ne parle ordinairement pas, mais qu'il faut bien admettre, une fois le premier admis. « Le pain devenant chair, dit-il, le vin devenant du sang, c'est par un miracle encore qu'ils gardent leur apparence et leur goût. » Ainsi, la chose est encore plus mystérieuse et plus admirable que si l'hostie devenait visiblement chair, et le vin visiblement sang. Vous n'auriez qu'un miracle, tandis qu'en voilà deux. Grand et beau rôle, assurément, pour la puissance et pour la sagesse de Dieu! Il opère un miracle, et, immédiatement, en voici un second pour le cacher.

« Nous ne nous étonnons en aucune sorte, dit Bossuet[1],

[1] *Traité sur l'Eucharistie.*

des difficultés qui naissent des sens. Les autres mystères de la religion nous ont accoutumés à captiver notre entendement sous l'obéissance de la foi. » — « Il n'est pas plus difficile au fils de Dieu, dit-il ailleurs[1], de faire que son corps soit dans l'Eucharistie en disant : *Ceci est mon corps*, que de faire qu'un malade soit guéri en lui disant : *Tu es guéri*. » — Enfin, selon le Catéchisme : « Si le pain et le vin que nous prenons à nos repas se changent, par la seule force de la nature, en chair et en sang, pourquoi le pain et le vin de la Cène ne se changeraient-ils pas, par la force du sacrement, au corps et au sang de Jésus-Christ ? » — Réponses qui reviennent toutes à ceci : « Ne nous parlez pas d'invraisemblance. Tout est possible à Dieu. »

Non, tout n'est pas possible à Dieu. Il y a des choses qu'il ne peut faire ; il y a, si on aime mieux cette forme, des choses qu'il ne pourrait vouloir sans cesser d'être raisonnable et sage, sans cesser d'être Dieu. Peut-il faire qu'une chose soit et ne soit pas ? Qu'un événement passé n'ait pas eu lieu ? Peut-il créer un carré qui soit rond, un cercle dont les rayons ne soient pas égaux ? « Vous êtes obligés de supposer, répond Bossuet, qu'il n'est pas possible à Dieu de faire qu'un même corps soit en même temps en divers lieux ; mais c'est ce que vous n'avez pas même essayé de prouver par aucun passage de l'Écriture. » De l'Écriture ? Elle n'a jamais dit, que nous sachions, que la partie est moindre que le tout, ou que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; sommes-nous, pour cela, moins assurés de la chose, moins prêts à repousser, comme injurieuse à

[1] *Expos. de la foi cath.* ch. x.

Dieu, l'idée qu'il pût jamais nous ordonner de croire le contraire ?

Eh bien, nous défions qu'on nous montre une différence entre ces impossibilités-là et celle de la transsubstantiation. La raison ne s'accommode pas mieux d'un même corps présent en deux endroits, que d'un carré qui ne serait pas carré, d'un cercle qui ne serait par rond, d'un événement passé qui serait encore à venir.

Dira-t-on maintenant que la raison n'a rien à faire ici ? — Prenez garde. Ce qui lui est seulement supérieur, il peut en effet arriver qu'elle n'ait rien à y voir ; ce qui lui est contraire, jamais vous ne lui ôterez le droit de le rejeter, car c'est un droit qu'elle garde forcément, qu'elle exerce malgré elle, comme l'œil celui de voir, aussi longtemps, du moins, que l'organe n'est pas détruit. La guérison d'un malade, la résurrection d'un mort, voilà des miracles qui étonnent, sans doute ; mais, quand l'incrédule les attaque, c'est comme invraisemblables, non comme impossibles : il est forcé de convenir que, si Dieu les a voulus, ils ont pu et dû arriver. La transsubstantiation, c'est autre chose. Vous ne pouvez l'attaquer que vos arguments ne tombent en plein sur sa possibilité même ; vous ne pouvez l'accuser d'invraisemblance, que vous ne l'accusiez d'absurdité. Cette distinction importante entre *au-dessus* de la raison et *contre* la raison, Bossuet l'admet ; il ne conteste que le droit de l'appliquer. « Ainsi, dit-il, toutes les fois que quelqu'un objectera qu'un point de la foi n'est pas seulement au-dessus de la raison, mais directement contre la raison, il faudra entrer avec lui dans cet examen ? » — Refusez, si vous voulez ; mais renoncez alors à pour-

suivre la discussion. Tous vos arguments sont nuls d'avance. Une chose contraire à la raison ne saurait être prouvée ; comment donc la prouveriez-vous, tant que vous n'aurez pas montré qu'elle ne l'est pas ? Les controversistes romains sont les premiers à suivre cette marche, lorsqu'elle ne leur est pas contraire. Ont-ils, par exemple, à prouver la crédibilité des miracles? Ils s'y prennent absolument comme les protestants ; ils prouvent, avant tout, que la raison peut les admettre. Pourquoi refuser d'en faire autant quand il s'agit de la transsubstantiation? N'est-ce pas un aveu qu'on n'en viendrait pas à bout? Interrogez, en effet, ceux qui y croient. Forcez-les d'analyser ce qu'ils éprouvent en y pensant ; et vous leur ferez avouer qu'ils n'y croient pas de la même manière qu'aux miracles des Évangiles. Ceux-ci, dès que vous admettez l'authenticité du livre qui les rapporte, vous y croyez sans effort ; ce ne sont plus que des actes, exceptionnels, sans doute, mais tout naturels et tout simples, de la puissance de Dieu. Celui-là, ce n'est que par un effort sur vous-même, en refoulant votre raison, en vous étourdissant, enfin, que vous arrivez à y croire, ou à vous persuader que vous y croyez. L'esprit acquiesce aux miracles de l'Écriture ; ici, il ne peut que s'abstenir et se taire. Dès qu'il s'agit, non pas de la suspension momentanée d'une loi de la nature, mais du renversement d'un axiome, tout acquiescement est impossible. — Nous aurons dans le quatrième livre, en parlant de la messe, à revenir sur ces considérations.

XVII

Quand ce ne serait qu'un simple miracle, resterait toujours à prouver si ce miracle a lieu.

Ceci est mon corps, a dit Jésus-Christ ; et voilà, selon l'Église romaine, le fondement de son dogme. — Sur quoi nous pourrions d'abord objecter :

Que Jésus-Christ était là, en chair, en os, complétement homme encore, et que l'idée d'un homme tenant son propre corps entre ses mains est d'une monstrueuse étrangeté ;

Qu'en disant : Ceci est mon corps « *qui est rompu pour vous,* » il aurait exprimé, si c'eût été réellement son corps, un fait inexact, puisque c'était la veille de sa mort et que son corps n'était nullement rompu ;

Qu'après avoir appelé le vin son *sang,* il continue à l'appeler *ce fruit de la vigne ;*

Que si les paroles de saint Luc « Cette coupe *est la nouvelle alliance* en mon sang » font évidemment de la coupe, non pas une alliance, mais le symbole d'une alliance, — il n'y a aucune raison pour que la phrase précédente ne soit pas figurée aussi, pour que le vin ne soit pas le symbole du sang, et le pain celui du corps ;

Que Jésus-Christ a fréquemment usé d'expressions non moins figurées : — Je suis *la porte,* — Je suis *le cep,* — Je suis *le chemin ;*

Enfin, que s'il a dit (Jean, VI) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair » et « Celui qui me mange vivra par moi, » — c'est au même chapitre qu'on lit

aussi : « La chair ne sert de rien ; les paroles que je vous dis sont esprit et vie. »

Supposez qu'un homme, tenant du pain et occupé à le rompre en une douzaine de morceaux, vous dise : « Ceci est mon corps qui est rompu pour vous ; » — à quoi appliquerez-vous le mot *ceci?* Évidemment au pain entier, car c'est le pain entier qui est *rompu*, non les morceaux. Ainsi, pour pouvoir prendre à la lettre les quatre premiers mots, *ceci est mon corps*, il faut prendre le reste au figuré, car il y a certainement figure à appeler *rompu* ce qui est entier et *sera rompu*. Aussi la Vulgate met-elle *sera rompu* (*frangetur*), bien que le verbe grec soit au présent : preuve que l'objection a paru grave, puisqu'on n'a pas reculé, pour l'éluder, devant une falsification aussi patente.

Sans sortir du récit de l'institution de la Cène, nous y trouverions encore plus d'un détail positivement contraire au sens littéral des quatre mots sur lesquels on veut concentrer le débat. Ces détails, que le Catéchisme Romain a vus avant nous, veut-on savoir ce qu'il en fait? La peine qu'il se donne pour les atténuer est la meilleure preuve de ce qu'ils ont d'inquiétant. « Jésus, dit saint Matthieu, *ayant pris le pain* et *rendu grâces*...» — Ce *rendre grâces* (*bénir Dieu*, car c'est le sens du mot grec), on le change d'abord en *bénir*, *consacrer* le pain, changement déjà introduit, mais avec plus de réserve, dans le décret du concile, où il est dit seulement : « Après la bénédiction du pain et du vin[1]. » — Voilà donc la consécration ; mais comme les paroles réputées consécratoires, *ceci est mon corps*, ne viennent

[1] Post panis vinique benedictionem.

pourtant, dans le récit, qu'une ou deux lignes plus bas, le Catéchisme a soin de rapprocher les trois idées. C'est, dit-il, comme si l'Évangéliste avait mis : « Ayant pris le pain, Jésus le bénit *en disant :* Ceci est mon corps. » — Et voilà la messe trouvée.

Les docteurs n'y ont pourtant pas été aussi lestement qu'on pourrait le croire ; la transsubstantiation a été longtemps enseignée sans qu'on se hasardât à fixer le moment précis auquel le miracle a lieu. Innocent III, dans son livre *De sacrificio Missæ*, admet que, pour pouvoir dire avec vérité et sans figure : « Ceci *est* mon corps, » Jésus-Christ devait avoir opéré le miracle un peu avant, ou au moins immédiatement avant. Mais si ces mots n'ont été, dans sa bouche, que l'énoncé d'un fait accompli, comment auraient-ils, dans celle du prêtre, la vertu d'opérer ce même fait ? Aussi n'est-ce pas à ces mots qu'Innocent III attribuait le miracle, mais à la prière que le prêtre a à prononcer auparavant. C'était plus logique, mais c'était vague ; on voulut du précis, et on s'en tint à *Ceci est mon corps*. L'opinion d'Innocent ne fut cependant pas abandonnée, car nous la retrouvons, peu de temps avant le concile, chez Catharin et chez Biel ; il n'y a donc guère que trois siècles que la vertu consécratoire a été définitivement attribuée aux quatre mots. — Encore une chose dont un très-grand nombre de catholiques sont loin de se douter, et qui ne les surprendrait pas peu.

Enfin, malgré le changement de *est rompu* en *sera rompu*, on a pris, dans le canon de la messe, encore une précaution. « Prenez et mangez, dit le prêtre, *car* ceci est mon corps[1]. » Ce *car*, ajoute le Catéchisme,

[1] Hoc *enim* est corpus meum.

n'est cependant pas nécessaire à la validité du sacrement. » Pourquoi le mettre, alors, quand aucun des Évangélistes ne l'a mis ? Si les auteurs sacrés avaient attaché la moindre importance à l'ordre et à la régularité de ces détails, si, en particulier, ils avaient vu dans *Ceci est mon corps* la consécration du pain, le signal de son changement en chair, — comment penser qu'ils se fussent tous rencontrés dans l'incroyable inadvertance de n'énoncer ces mots qu'*après* le fait de la distribution du pain ? « Il le rompit, le leur distribua, et dit : Prenez, mangez... » Puis, comme simple explication : « Ceci est mon corps. » Chez un historien qui croirait à la transsubstantiation, et qui la croirait opérée par ces quatre derniers mots, ce ne serait pas inadvertance, mais ineptie, que de ne les mettre qu'à la fin. Où trouverait-on un catholique qui, appelé à raconter la messe, mît la consécration après la distribution ? Et si l'on peut admettre, à la rigueur, qu'un pauvre ignare, n'entendant rien à la chose, la brouillât à ce point,— qui admettra que quatre ou cinq docteurs, écrivant à tête reposée, tombassent dans la même erreur, ou, pour mieux dire, dans la même absurdité ?

XVIII

Maintenant, laissons les détails. C'est une histoire que nous faisons ; voyons ce que dira l'histoire.

A commencer par celle des apôtres, prise dans les Actes et les Épîtres, — nous pouvons demander à tout homme de bonne foi s'il en remporterait l'idée que la

communion fût alors ce que Rome en a fait. On citera bien quelques expressions plus ou moins calquées sur celles dont Jésus-Christ s'était servi ; mais on sera obligé d'en citer d'autres qui, ne pouvant être prises qu'à la lettre, devront nécessairement l'emporter. Tout ce qu'on trouvera en faveur de la transsubstantiation, nous pourrons dire et montrer que ce sont des figures ; tout ce que nous trouverons de contraire, il n'y aura aucun moyen d'en détourner le sens. Bref, ce que Rome cite peut parfaitement avoir été dit par des hommes ne croyant pas à la transsubstantiation ; ce que nous lui opposons ne peut l'avoir été par des hommes qui y crussent. Que faire, par exemple, de ces passages où la Cène est appelée simplement : « La fraction du pain ? » Que faire, en particulier, du fameux chapitre où saint Paul répète, non pas comme historien, mais positivement en vue de la pratique, le récit détaillé des Évangélistes ? L'Eucharistie n'y est-elle pas formellement peinte comme un repas pris en commun ? L'apôtre se plaint de quelques abus introduits dans ce genre d'assemblées. Il rappelle, à cette occasion, l'institution de la Cène ; il veut que le repas soit plus fraternel, plus sérieux, plus chrétien ; il menace et condamne ceux qui y participeraient *indignement ;* mais, quant au repas même, il ne dit pas un mot d'où l'on puisse conjecturer qu'il en trouvât l'usage extraordinaire ou mauvais. Avec la transsubstantiation, est-ce admissible ? Bien plus, en tirant les conséquences du fait que la Cène a été instituée par Jésus-Christ et qu'il a appelé le pain son corps, que dit-il ? C'était le moment, ou jamais, de dire positivement : « Christ est là ; c'est son corps ; c'est lui ; » et c'eût été le plus fort comme le plus

simple des motifs à donner en recommandant le respect. Au lieu de cela, que dit l'apôtre? « *Que chacun donc s'éprouve soi-même,* et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe; car quiconque en mange et en boit indignement, mange et boit sa condamnation, *ne discernant point le corps du Seigneur.* » Ces derniers mots, le Catéchisme Romain se hâte de les traduire par: « Ne discernant pas, sous le pain et le vin, le corps du Seigneur qui y est caché [1]. » Et sa raison, la voici: « Que si, comme disent les hérétiques, il n'y avait à vénérer dans ce sacrement que la mémoire et le signe de la passion du Christ, qu'était-il besoin d'exhorter si fortement les fidèles à s'éprouver eux-mêmes? » Quoi! parce que le Christ ne serait pas là corporellement, il serait moins nécessaire de se bien préparer à la communion? Ces paroles de saint Paul, à y regarder de près, ne sont qu'un nouvel argument contre la présence réelle. En effet, ou le communiant y croit, ou il n'y croit pas. S'il y croit, qu'il s'éprouve ou non, il y croit; s'il n'y croit pas, ce n'est pas en *s'éprouvant* qu'il arrivera à y croire. Dans les deux cas, il n'y aurait aucune liaison entre le conseil donné et la conséquence indiquée. Ce *discernement du corps du Seigneur* ne peut donc être que la chose à laquelle on arrive en s'éprouvant, c'est-à-dire l'ensemble des bonnes dispositions à apporter, et le sentiment profond de la sainteté de l'acte.

[1] Corpus Domini, quod in Eucharistiâ occultè latet, ab alio ciborum genere non distinguit.

XIX

Après cela, nous montrât-on la transsubstantiation établie dès la fin du premier siècle ou dès le commencement du second, nous serions déjà en droit de nier qu'elle remonte aux Apôtres.

Or, il n'en est rien. Reconnaissons seulement que les idées de l'Église sur la Cène tardèrent peu à se modifier. L'accroissement du nombre des chrétiens ne permettant plus de la prendre dans un repas en commun, il avait fallu lui donner des formes plus solennelles; avec ces formes nouvelles était venu un penchant à envisager aussi le fond sous un jour plus ou moins nouveau. Les réminiscences juives ou païennes, le mystère dont les chrétiens étaient souvent forcés de s'entourer, l'exaltation du danger, le besoin d'une protection céleste toujours plus présente et plus sensible, tout, enfin, avait concouru à rehausser l'Eucharistie en proportion des miracles de grâce qu'on en attendait tous les jours. Ce pain, ce vin, on ne pouvait plus se résoudre, en quelque sorte, à n'y plus voir que du pain et du vin; on se serrait de plus en plus contre les passages de l'Écriture qui semblaient en faire autre chose; on s'acheminait à grands pas vers la transsubstantiation; et pourtant, avant qu'on se hasardât à en faire un dogme, il allait s'écouler des siècles.

Pourquoi ce long enfantement? — C'est que, au sein de l'entraînement général, on était souvent ramené,

sans le vouloir, aux données plus précises de la Bible et de la raison. Ce que nous disions plus haut de l'Écriture, nous pouvons maintenant le dire des Pères : à tout ce qu'ils ont écrit de favorable, en apparence, au dogme de la présence réelle, nous pouvons opposer des choses qu'ils n'auraient manifestement pas dites s'ils y avaient cru.

Justin, dans sa seconde *Apologie :* « Au jour du dimanche, on s'assemble ; on lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes. Quand le lecteur a fini, celui qui préside exhorte à imiter ces beaux exemples ; ensuite nous nous levons et prions en commun. Les prières finies, nous nous donnons le baiser de paix ; puis on présente à celui qui préside du pain et une coupe d'eau et de vin. Il la prend, rend louange et gloire au Père de toutes choses, au nom de son Fils et du Saint-Esprit, lui rend grâce longuement de ces biens qu'il a daigné nous accorder. Le peuple acclame en disant : *Amen !* Alors, ceux que nous appelons diacres donnent à chacun du pain et du vin mêlé d'eau qui ont été bénis, et ils en portent aux absents. » Il n'y a pas un de ces mots qui ne soit un embarras pour l'Église romaine. Ses docteurs ont beau se retrancher derrière quelques détails de ce que Justin ajoute sur le sens religieux de cette cérémonie ; ils ne feront croire à personne, et, disons-le nettement, ils ne peuvent croire eux-mêmes que ce soit là la messe.

Voici Tertullien [1] : « Jésus-Christ ayant pris du pain

[1] Contre Marcion, liv. III. « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum fecit dicendo hoc est corpus meum, id est figura corporis mei. » Duperron change *id est* en *scilicet* et fait dire à Tertullien : « Ceci, savoir la figure de mon corps, est

et l'ayant distribué à ses disciples, le fit son corps en disant : « Ceci est mon corps, c'est-à-dire *la figure de mon corps.* » Outre ces mots, remarquez ici, comme dans le récit des Évangélistes, la consécration mise *après* la distribution.

Voici Origène [1] : « Si Christ, comme le prétendent les Marcionites, n'avait ni chair ni sang, de quel corps et de quel sang ce pain et ce vin étaient-ils donc *les signes et les images?* » Dans son commentaire sur saint Matthieu, il appelle le pain de l'Eucharistie « un corps figuratif. » A ce passage et à deux ou trois autres, on répond, avec Duperron, qu'Origène était un hérétique. Soit. Mais les hérésies d'Origène ont été soigneusement notées par Épiphane, par Augustin, par Jérôme, et nous ne voyons pas qu'ils aient dit un mot de celle-là.

Voici Ephrem [2] : « Prenant en ses mains du pain, il rend grâces et le rompt *en figure de son corps immaculé.* »

Voici Macaire [3]. « Du pain et du vin sont offerts, étant la figure de la chair et du sang de Jésus-Christ. Ceux qui participent à ce pain qui se voit mangent spirituellement la chair du Seigneur. »

Voici Théodoret [4]. « Le Seigneur a honoré ces signes visibles du nom de son corps et de son sang, *non*

mon corps. » Bellarmin va encore plus droit au but : il ôte *id est figura corporis mei.* Wiseman, dans le récit de Justin, ôte la phrase où il est dit que ce sont les diacres qui distribuent la Cène. — Ces falsifications prouvent assez l'impossibilité où on se trouve de lutter contre de tels témoignages.

[1] Contre les Marcionites.

[2] Contre les scrutateurs de la nature du Christ.

[3] Homélie XXVII.

[4] 1er Dialogue contre les Eutychiens.

pas en en changeant la nature, mais en ajoutant la grâce à la nature. »

Voici Chrysostome [1], et ce passage est d'autant plus remarquable contre la présence réelle, que les premiers mots semblent y conduire. « Avant que le pain soit consacré, il se nomme pain ; mais quand la grâce divine l'a sanctifié, par l'intervention du prêtre, alors il ne porte plus ce nom de pain : il devient *digne d'être appelé* le corps du Seigneur, quoique *la nature du pain demeure en lui.* »

Voici enfin Augustin. Celui de tous les Pères qui a fourni le plus d'armes aux partisans de la présence réelle, c'est aussi celui qui, lorsqu'il raisonne et parle sans figures, nous en fournit le plus contre cette même opinion. Écoutez-le dans un de ses traités [2] : Le Seigneur n'a point fait difficulté de dire : Ceci est mon corps, quand il donnait le signe de son corps. » Écoutez-le dans une épître [3] : Ce sacrifice (l'Eucharistie) est une action de grâces et *une commémoration* de la chair du Christ, qu'il a offerte pour nous. » Écoutez-le dans nne autre épître [4] : « Si les sacrements n'avaient pas quelque ressemblance avec les choses dont ils sont sacrements, ils ne seraient pas sacrements. Or, par suite

[1] Lettre à Césaire.

[2] Contre Adimante, ch. XII. Non dubitavit dicere hoc est corpus meum, cum daret signum corporis sui.

[3] Au diacre Pierre, *sur la foi.* (Ce livre est aussi attribué à Fulgence, disciple d'Augustin.) In isto sacrificio gratiarum actio atque commemoratio est carnis Christi, quam pro nobis obtulit.

[4] A Boniface. Si sacramenta quamdam similitudinem harum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omninò sacramenta non essent. Ex hâc autem similitudine plerumque etiam ipsarum nomina accipiunt.

de cette ressemblance, *ils prennent le plus souvent le nom des choses elles-mêmes,* » Et que donne-t-il ensuite pour exemple ? Le pain et le vin de l'Eucharistie. Écoutez-le, enfin, dans celui de ses ouvrages où nous sommes le plus sûrs de trouver ce qu'il a véritablement pensé, sa *Doctrine chrétienne :* « Si un commandement défend une chose honteuse ou criminelle, ou bien commande une chose utile et bonne, ce commandement n'est pas figuré ; mais s'il commande une chose mauvaise ou défend une chose bonne, il ne faut pas le prendre à la lettre. » Et que donne-t-il pour exemple ? Encore l'Eucharistie. « Si vous ne mangez, dit le Sauveur, la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Il semble que, par ces paroles, il commande un crime ; c'est donc une figure par laquelle il nous est recommandé de communiquer à la passion du Sauveur, en nous gravant dans la mémoire, d'une manière à la fois douce et utile, que son corps a été meurtri et crucifié pour nous [1]. » Que deviennent, après cela, — et nous sommes loin d'avoir cité tout ce qu'on a recueilli d'analogue dans les écrits de ce Père, — que deviennent les passages où Augustin, reproduisant sans commentaire la figure employée par Jésus-Christ, semble enseigner la présence réelle [2] ? Et quel triste

[1] Si præceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans aut utilitatem aut beneficentiam jubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. « Nisi manducaveritis, inquit, carnem filii hominis... etc. » Facinus vel flagitium videtur jubere ; figura est ergo, præcipiens passioni dominicæ communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoriâ quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit. (*De doctr. Chr.* III, 16.)

[2] A Genève aussi, de cette manière, et dans l'Église réformée de

courage n'a-t-il pas fallu aux Pères de Trente pour oser dire : « Tous nos ancêtres... l'ont ainsi enseigné de la manière la plus ouverte... Et puisque ces paroles du Sauveur présentent ce sens propre et très-évident, suivant lequel elles ont été comprises par les Pères, c'est assurément un crime indigne que ces paroles, contre le sentiment universel de l'Église, soient tordues par certains hommes chicaneurs et dépravés en feintes et imaginaires figures ; aussi l'Église a-t-elle toujours détesté comme sataniques ces explications imaginées par des hommes impies [1]. » — Ces lignes sont peut-être le plus audacieux de tous les défis jetés à l'histoire par les théologiens de Trente.

On aurait dû au moins, pour couronner l'œuvre, ranger nettement parmi les impies tous les historiens catholiques assez sincères pour raconter l'origine et les progrès de cette idée, qu'on croirait, d'après le décret, n'avoir eu d'autre commencement que celui du christianisme lui-

France, on semblerait l'enseigner, car un des cantiques liturgiques renferme ces vers :

> Sa chair sacrée est le seul aliment
> Qui donne à l'âme un vrai contentement.
> Son divin sang, qu'il offre pour breuvage,
> Nous a des cieux mérité l'héritage....
> Mais qui pourrait ainsi manger et boire
> Le corps sacré, le sang du roi de gloire ?
> C'est le chrétien qui. . . . etc.

[1] Ita enim majores nostri omnes... apertissimè professi sunt. Quæ verba... quum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant, secundum quam à Patribus intellecta sunt, indignissimum sanè flagitium est ea à quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos converti, contrà universum Ecclesiæ sensum; quæ hæc ab impiis hominibus excogitata commenta, velut satanica detestata est, semper agnoscens... etc.

même. Par qui savons-nous, sinon par eux, et, en particulier, par un des plus dévoués champions de Rome, par Bellarmin, que c'est Paschase Ratbert, abbé de Corbie, au neuvième siècle, qui a le premier enseigné positivement la présence réelle? Par qui savons-nous, sinon par eux, que si sonopinion se trouva être déjà, ce qui est possible, celle de la majorité des docteurs, elle rencontra cependant des oppositions plus que suffisantes pour prouver que ce n'était point un dogme admis? Ratbert lui-même, dans une lettre à Frudegard, avoue que beaucoup l'accusent d'avoir exagéré le sens des paroles de Jésus-Christ. Dit-il, pour cela, que ce soient des hérétiques? Les attaque-t-il au nom de l'Église? Nullement. L'eût-il fait, nous n'aurions qu'à citer les noms de ceux qui, de son vivant ou après lui, attaquèrent sa doctrine [1], et nous demanderions si tant de personnages éminents, abbés, évêques, archevêques, eussent jamais songé à attaquer ce qu'on eût regardé comme sanctionné par l'Église. Ainsi, quelque date que l'on assigne aux premiers commencements de la transsubstantiation, il reste démontré qu'au neuvième et au dixième siècle on écrivait librement pour et contre. C'était une opinion, non un dogme. En 1059, sous Nicolas II, elle est adoptée à Rome, mais dans un concile particulier, et peu nettement. C'est en 1215, sous Innocent III, qu'elle est définitivement votée au concile de Latran, et prend le nom qu'on lui a donné depuis.

Toute opposition va cesser, sans doute? Non. Entre le concile de Latran et le concile de Trente, voici des

[1] Amalaire, archevêque de Trèves; Héribald, évêque d'Auxerre; Raban, archevêque de Mayence; Walafrid, abbé de Saint-Gall; Loup, abbé de Ferrières; Bertram, moine de Corbie, etc.

docteurs qui, tout en déclarant y croire, avouent qu'ils ne la voient pas dans l'Écriture. C'est d'abord Duns Scott : il ne sait, dit-il [1], aucune déclaration scripturaire qui, par elle-même et sans la détermination de l'Église, puisse obliger à l'admettre. C'est le cardinal d'Ailly [2]. « Cette opinion, dit-il, que la substance du pain demeure toujours, ne répugne ni à la raison ni à l'autorité de l'Écriture. Elle est même plus facile à comprendre et plus rationnelle, si elle pouvait s'accorder avec la détermination de l'Église. » Voici Gabriel Biel, dans ses leçons sur la Messe : « On ne trouve point dans le canon de la Bible [3] de quelle manière le corps du Christ est là... Cela a été prouvé par l'autorité de l'Église et des saints, car cela ne peut se prouver par des raisons... Mais pourquoi l'Église et les saints ont-ils choisi de déterminer un sens si difficile, puisque les Écritures peuvent être exposées, sur cet article, d'une manière beaucoup plus facile à entendre ?... L'Église l'a ainsi déterminé. » Voici encore, peu avant le concile de Trente, deux grands docteurs du même avis. L'un, c'est le cardinal Cajetan [4] : « Ce que l'Évangile n'a point expliqué d'une manière expresse, savoir le changement du pain au corps de Christ, nous l'avons reçu de l'Église. » L'autre, c'est l'évêque Fischer [5] : « Il n'y a pas ici (dans le récit de l'institution de la Cène) un seul mot par lequel on puisse prouver la vraie présence du corps et du sang de Christ... On ne peut

[1] Commentaire sur le l. IV des Sentences.
[2] Commentaire sur le l. IV des Sentences.
[3] Non invenitur in canone Bibliæ.
[4] Question LXXV.
[5] *Contre la Captiv. de Babyl.* ch. x.

donc prouver cela par aucune Écriture. » Et quoique le concile ait affecté, au contraire, de s'appuyer sur l'Écriture seule, quoiqu'il ait déclaré clair, évident, incontestable, le sens donné par lui aux mots *ceci est mon corps*, — voici le cardinal Bellarmin qui, quarante ans après, en revient à peu près à la même thèse : Pour lui, dit-il [1], il croit, comme le concile, que la transsubstantiation peut être prouvée par l'Écriture ; *mais on peut cependant douter qu'il en soit ainsi,* puisque des hommes très savants et très ingénieux ont été d'un avis contraire.

Que demander de plus que ces aveux ? Que trouver de plus positif à l'appui de ce que nous avons dit, au point de vue scripturaire, contre la transsubstantiation ? Dites, si vous voulez, que ces auteurs ont eu tort de ne pas la voir clairement dans l'Écriture : mais s'ils ont pu, quoique bons catholiques, avouer qu'ils ne l'y voyaient pas, cela seul prouvera toujours qu'elle est bien loin d'y être clairement ; et nous demanderons alors s'il est admissible qu'un dogme qui allait être au culte ce que l'existence de Dieu est à la foi, c'est-à-dire le centre et le fondement de tout, n'eût pas été nettement énoncé, nettement rappelé, en un seul endroit des Saints-Livres.

XX

Maintenant donc, tout ce que nous venons d'en dire, nous le répéterions, si nous voulions, de tous les

[1] *De l'Euch.* l. III, ch. 25.

dogmes et de toutes les pratiques dont elle est devenue la source.

Nous demanderions d'abord, — non pas si la Messe est dans l'Écriture, car ce serait, après toutes nos objections, presque une plaisanterie, — mais si la Cène y joue un rôle qu'on puisse, en aucune façon, comparer au rôle actuel de la Messe.

La Messe est devenue, dans l'Église catholique, le résumé, le centre, et, pour l'immense majorité des fidèles, le tout du culte, le tout de la religion, ou peu s'en faut. De même que le Christ est réputé incarné dans l'hostie, le christianisme est, en quelque sorte, incarné dans la Messe; si l'Église ne l'a pas dit nettement, il n'en est pas moins vrai que tout, chez elle, concourt à établir cette manière de voir. La Messe, toujours et partout la Messe; la Messe à tout propos, la Messe dans tous les buts. De Rome au dernier hameau, pas un temple où l'ensemble et où les détails de l'édifice, où tout, enfin, n'annonce la Messe, ne soit fait pour la Messe.

Aussi la Messe est-elle la première chose qu'un catholique, s'il commence à ouvrir les yeux, s'étonne de ne pas trouver dans les récits apostoliques du Nouveau-Testament. Il l'y verrait à chaque page qu'il n'en serait pas surpris, après le rôle qu'il lui voit jouer dans l'Église; mais ne l'y voir nulle part, c'est un vide qui le confond. En vain essaiera-t-on, après cela, de la lui montrer en germe dans le récit de la Cène, dans quelques passages isolés; s'il est encore trop peu instruit pour répliquer par l'histoire et par la théologie, il le sera toujours assez pour se dire que ce qui occupe tant de place dans le catholicisme ne devrait pas en occuper

si peu dans le tableau des premiers temps de l'Église.

Certes, un prêtre qui croit à la présence réelle peut se vanter de posséder le plus grand et le plus miraculeux des pouvoirs dont une créature, homme ou ange, ait jamais été revêtue. « Nous confessons que le prêtre est plus grand que Marie même, la mère de Dieu. Celle-ci n'a donné naissance au Christ qu'une seule fois ; mais le prêtre le crée quand il veut, et aussi souvent qu'il le veut. » Voilà ce qu'on lit dans une formule d'abjuration imposée, au commencement du siècle passé, à des paysans hongrois. Quoiqu'on ait contesté l'authenticité de cette pièce, les lignes ci-dessus, tout extraordinaires qu'elles sont pour des catholiques raisonnables, n'en sont pas moins, avec la présence réelle, rigoureusement vraies. Ce que Marie, *bénie entre toutes les femmes*, a regardé comme la plus glorieuse et la plus sainte des faveurs, il y a par le monde trois ou quatre cent mille privilégiés pour qui c'est une affaire journalière et toute simple. Et quand on songe que le plus impur et le plus criminel des hommes peut, en quelques secondes, avec quelques mots dits à la hâte, opérer quand il veut ce prodige des prodiges, — la tête vous tourne, en vérité, en face d'un pareil abîme d'inconséquence et d'orgueil. Tout ce que l'Égypte ou l'Inde ont imaginé de plus fabuleux pour élever leurs prêtres au-dessus de l'humanité, Rome l'a dépassé en enseignant la transsubstantiation. Si le nombre des prêtres et la fréquence des messes n'atténuait la valeur du miracle, et si, par exemple, un seul prêtre au monde était réputé l'opérer, ce prêtre serait presque un Dieu.

N'oublions pas, d'ailleurs, que ce pouvoir miracu-

leux, s'il existe, est nécessairement illimité. Tout le vin que contiendra une cave, tout le pain qui se trouvera chez un boulanger, le prêtre peut, d'un mot, en faire le corps et le sang de Jésus-Christ. « Il peut, dit le cardinal Tolet[1], consacrer plusieurs corbeilles de pain et un tonneau de vin. » Llorente rapporte qu'un prêtre s'amusa un jour à consacrer, en passant, tout le pain exposé en vente dans un marché. Le prêtre fut puni, mais le pain n'en fut pas moins regardé comme transsubstantié. Personne n'osait y toucher. Des prêtres vinrent le prendre, et, pour s'en débarrasser, on le brûla. — Quand une doctrine mène droit à d'aussi énormes folies, c'est lui faire bien de l'honneur que de la combattre encore par des raisons.

Un prêtre *qui croit à la présence réelle*, disions-nous. Avons-nous voulu donner à entendre que tous n'y croient pas? — Quand Luther, fervent catholique alors, fit son voyage en Italie, rien ne le navra plus profondément que de voir des prêtres rire en secret de ce qu'ils faisaient en public. « Pain tu es, pain tu resteras[2], » disaient-ils, dans la messe, au lieu des paroles sacramentelles. Y a-t-il encore de ces prêtres? Nous l'ignorons, et nous n'avons pas à le chercher. Nous ne saurions même approuver qu'on dise, comme on l'a fait quelquefois, qu'un prêtre ne peut pas croire à la Messe ; disons seulement, et nous resterons dans le vrai, que cela doit lui être plus difficile qu'à personne. Cette hostie que le peuple aperçoit de loin et toujours à travers un certain prestige, il la voit de près, lui, il la touche, il la rompt,

[1] Consecrare, potest multos cophinos panis et vini dolium. — *De instructione sacerdotum.*

[2] Panis es, et panis remenabis.

il la mange tous les jours ; tous les jours il est obligé de convenir, à part lui, que telle elle était avant la consécration, telle elle a tout l'air d'être après. Ce vin, dont il a seul le droit de boire, il lui trouve à l'autel le même goût et les mêmes propriétés qu'à ses repas ordinaires. Ces paroles qui sont censées opérer le miracle, où est le prêtre, quelque pieux qu'on le suppose, qui ne puisse se rappeler mainte occasion où il les aura prononcées sans y penser sérieusement, peut-être sans y penser du tout, peut-être l'esprit tout rempli d'idées mauvaises? Et il pourrait n'avoir jamais aucun doute sur la vertu d'une opération semblable ! Il pourrait n'éprouver aucun embarras à la pensée d'un résultat si énormément hors de proportion avec les moyens ! La charité nous ordonne de le croire ; mais, plus on y pense, plus la raison s'y refuse.

A Trente aussi, avant de décréter la transsubstantiation, on avait été conduit à examiner si la pratique était à la hauteur de la théorie, et il avait fallu avouer d'étranges désordres. Outre le peu de gravité qu'un grand nombre de prêtres mettaient à accomplir cet acte auguste, il y avait peu d'églises où l'usage n'autorisât des superstitions ou des abus plus ou moins contraires à la majesté du sacrement. Ces abus, condamnés plus tard par le concile, ont en général cessé ; mais il s'en faut bien que, même aujourd'hui, les formes soient toujours dignes du fond. Rien de plus pompeux, sans doute, qu'une grand'messe à Rome, à Milan, à Vienne, à Paris ; Dieu descendrait visiblement sur la terre, qu'il serait impossible de le recevoir avec plus d'éclat. Mais, pour une de ces messes à grand spectacle, que de milliers ne s'en dit-il pas où la grandeur du mystère s'a-

néantit sous la mesquinerie des formes ! Dira-t-on que la coupe du Sauveur n'était très probablement ni d'argent ni d'or ? Nous serions, en effet, assez mal venus à railler les vases d'étain du pauvre curé de village ; aussi n'est-ce point de cette mesquinerie-là que nous avons voulu parler. Cette même cathédrale où tant de merveilles auront été étalées un jour de Noël ou de Pâques, ce même Saint-Pierre de Rome où vous aurez cru assister aux pompes du ciel, — retournez-y le lendemain. Les cierges sont éteints, les tentures sont enlevées. Personne au maître-autel. En passant devant une petite chapelle, vous entendez murmurer quelques mots. Il y a là, dans un coin, un autel, un prêtre, un jeune garçon qui, à certains moments, répète de toute la vitesse de ses lèvres quelques mots latins qu'il estropie. Le prêtre n'y prend pas garde. Lui aussi, c'est une leçon qu'il récite, et il la trouve un peu longue, cette leçon ; voilà vingt ans, trente ans, un demi-siècle peut-être qu'il l'a récitée tous les jours. Enfin, il a dit son dernier amen. Il s'en va à ses affaires ; le jeune garçon va à l'école... Et ce que vous avez vu là, c'était la Messe ! C'était, s'il faut en croire l'Église, l'acte le plus auguste, le plus profondément sacré qui puisse avoir lieu dans ce monde ! Ah ! les protestants ont beau ne pas croire à la présence réelle et ne pas célébrer des communions à grand spectacle ; le pain et le vin de la Cène, tout en restant pain et vin à leurs yeux, sont tout autrement respectés, dans leurs églises, que l'hostie, corps du Sauveur, ne l'est journellement dans les églises catholiques.

A-t-on espéré compenser, par l'adoration de l'hostie, l'irrévérence avec laquelle on la traite dans tant de

messes dites précipitamment ou machinalement? — L'adoration étant considérée comme une des conséquences de la présence réelle, ce fut encore un des points admis sans difficulté par le concile. Il n'y avait cependant pas entre les deux dogmes une liaison aussi intime qu'on paraissait le croire. L'hostie fût-elle incontestablement le corps même de Jésus-Christ, on pourrait encore douter qu'il soit conforme à l'esprit du christianisme d'adorer un corps, quel qu'il soit, quelque divine que soit l'âme à laquelle il sert ou a servi d'enveloppe. Dira-t-on que, puisque nous honorons les restes mortels des grands hommes, à plus forte raison faut-il honorer ceux du fils de Dieu? Les honorer! Qui le nie? Qu'on voie, chez les protestants, si ce pain qui n'est pour eux que du pain n'est pas l'objet du plus profond respect. Mais, des plus grands honneurs à l'adoration, la distance est grande, immense. Les honneurs ne préjugent rien sur la nature de l'être qui en est l'objet; l'adoration en fait un Dieu. Un corps peut-il être un Dieu? Non. L'Église elle-même l'a senti. Pour arriver à diviniser l'hostie, il a fallu accorder au corps de Jésus-Christ une certaine divinité propre, subsistant même après le départ de l'âme divine dont ce corps avait été animé. « La divinité, dit le Catéchisme Romain, ne l'a jamais abandonné, même dans le sépulcre. » Cela veut-il dire, par hasard, qu'après avoir été soumis à tous les besoins et à toutes les souffrances de la chair, ce corps ne se serait pourtant pas corrompu dans le tombeau, s'il y était resté? Alors, il faudrait avouer que l'hostie n'y ressemble guère, puisqu'elle peut, comme toute espèce de pain, se dessécher et se corrompre. Quoi qu'il en soit, le Catéchisme insiste beaucoup sur cette idée, complément nécessaire du dé-

cret plus vague par lequel le concile a ordonné l'adoration de l'hostie. « Non-seulement, dit-il, le vrai corps de Jésus-Christ, savoir, tout ce qui est propre au corps humain, les os, les nerfs, est renfermé dans ce sacrement, mais encore Jésus-Christ *tout entier.* » Ainsi, ce n'est pas seulement son corps qui est là, sous ce petit morceau de pâte; c'est *lui*, c'est le Sauveur, vivant, pensant, agissant, tel, en un mot, qu'il était le jour de la Cène. — Il faut avouer que les païens étaient plus respectueux envers leurs dieux. Celui qui aurait osé dire que Jupiter était *tout entier* dans une de ses statues, aurait couru grand risque de passer pour un fou ou pour un impie.

L'Église reconnaît pourtant qu'on peut en tout lieu prier Jésus-Christ. A genoux devant une hostie, vous entendra-t-il plus qu'ailleurs? Nullement, puisqu'il est partout. On ne voit pas ce que la présence matérielle ajouterait à celle d'un être déjà présent sans cela. Quand nous parlons de la Divinité comme habitant dans un temple, nous savons bien que c'est une figure; qu'est-ce que l'hostie, en ce sens, sinon un temple, et comment un être divin y serait-il mieux renfermé que dans un temple quelconque?

Ceci nous conduirait à une dernière objection. A quoi servent réellement et la transsubstantiation et ses conséquences? A inspirer aux prêtres plus de respect pour la Cène? Non : nous défions de trouver, dans aucune église protestante, rien de comparable au sans-façon de beaucoup de messes. A en inspirer davantage aux simples fidèles? Non : à piété égale, le communiant protestant n'est ni moins ému ni moins pénétré que le communiant romain. A rehausser aux yeux du peuple la

dignité du sacerdoce? Non. Nous avons déjà dit que la fréquence du miracle et le grand nombre des prêtres en a fait une chose tout ordinaire. La présence réelle est-elle donc nécessaire à l'effet intérieur du sacrement? L'Église, pour être conséquente, a été obligée de le soutenir. « L'hostie, dit le Catéchisme, ne se change pas en notre substance, comme le pain et le vin. » Que devient-elle donc? Il a bien fallu se le demander ; et de là des querelles dont nous ne pourrions donner une idée sans salir cette page des plus ignobles détails. Innocent III, dans son *Traité sur la messe*[1], les passe complaisamment en revue. Il examine ce que deviendrait l'hostie mangée par un animal, une souris, par exemple, etc., etc. Et après être descendu aussi bas, ce semble, que possible : « Il y a bien d'autres questions, ajoute-t-il ; mais, dans ces choses, il vaut mieux ne pas trop chercher que de chercher trop. » Et il n'avait pas tort, en effet, de se croire encore très réservé en comparaison de beaucoup d'autres, car il n'y a pas d'extravagance qui n'ait été dite ou écrite sur ce sujet. Revenant donc simplement à notre première question : « La présence réelle est-elle nécessaire à l'effet intérieur du sacrement? » — voici ce que nous répondrions à ceux qui l'affirmeraient. Plusieurs personnes également pieuses, également bien préparées, communient ensemble. Parmi les hosties que le prêtre va leur donner, il y en a une qui, par mégarde, n'a pas été consacrée. Le Christ n'y est pas ; c'est du pain. Celui qui la recevra aura-t-il communié? Si vous dites que non, vous insultez au bon sens. Si vous répondez oui, — à quoi sert la transsubstantiation?

[1] Liv. IV.

Quand elle contribuerait, ce que nous avons nié, à augmenter le respect pour la Cène, le sacerdoce et la religion en général, il faudrait voir encore si cet avantage n'est pas plus que compensé par les superstitions qui en découlent. L'adoration même de l'hostie, fût-elle dégagée de tout entourage idolâtre, est déjà un immense pas dans ce dévot matérialisme dont les catholiques éclairés sont les premiers à gémir. L'hostie adorée, nous l'avons dit, est par cela même un dieu; un dieu moins grossier, si l'on veut, que ne le serait une statue en bois ou en pierre, mais pourtant un dieu matériel et visible. Or, s'il peut y avoir quelque avantage apparent à fixer sur un dieu visible les yeux et l'esprit de populations grossières, ce n'en est pas moins une brèche à la spiritualité du christianisme. Au lieu de faire des efforts pour élever les hommes à la hauteur des idées chrétiennes, l'Église a trouvé plus commode, plus avantageux, surtout, d'abaisser le christianisme à leur niveau. L'adoration de l'hostie ne s'est bientôt plus bornée au temps de la messe. Le pain déifié reste exposé sur l'autel. Des cérémonies, des fêtes, des processions solennelles ont lieu en son honneur. C'est au bruit du canon qu'il sort des temples, au bruit du canon qu'il y rentre. Une religion éminemment spirituelle s'est fixée, incarnée, dans ce qu'avait de plus matériel un acte institué comme un simple mémorial.

XXI

Tandis qu'une partie des théologiens et des évêques

fixait ainsi à tout jamais, sauf correction de quelques abus de détail, le plus grand et le plus fâcheux des abus romains, —d'autres avaient repris les questions de discipline, et spécialement celle de la juridiction épiscopale. Il s'agissait d'en régler les limites, et surtout, quoique les évêques se gardassent de l'annoncer, de mettre un terme aux envahissements de la juridiction du pape.

« Quand un de vous a un différend avec son frère, dit saint Paul[1], ose-t-il bien l'appeler en jugement devant les infidèles et non pas devant les saints (les membres de l'Église)?... Si donc vous avez des différends sur les choses de cette vie, prenez plutôt pour juges ceux mêmes de l'Église qui sont les moins considérés. »

Tel fut le premier fondement de la juridiction épiscopale. A peine est-il besoin de faire observer :

1° Que saint Paul parle ici d'arbitres, et nullement de juges ni de tribunaux réguliers.

2° Que la seule raison qu'il donne, c'est que les juges civils sont païens. Donc, une fois le christianisme établi et les tribunaux devenus chrétiens, la recommandation tombait.

3° Qu'il parle de l'Église, des membres de l'Église, « même les moins considérés, » dit-il, et nullement des pasteurs en particulier.

On fut cependant conduit, surtout pendant les persécutions, à régulariser cette partie de l'administration intérieure; l'évêque s'en trouvait naturellement le chef. Quand le christianisme devint la religion de l'empire, les tribunaux ecclésiastiques avaient pris trop de consistance pour que leur abolition subite ne risquât pas d'être

[1] 1 Corinth. VI.

un outrage à la religion et au clergé. Ils entrèrent donc dans l'administration générale de la justice ; les sentences épiscopales devinrent obligatoires comme celle des autres juges. Bientôt arrivèrent les privilèges. Déjà sous Constantin, il suffisait de la volonté d'une des parties pour qu'un procès, commencé devant le juge civil, passât au tribunal de l'évêque. Malgré les dispositions moins favorables de quelques autres empereurs, ces privilèges allèrent toujours s'étendant. Les évêques finirent par attirer à eux tout ce qui touchait, de près ou de loin, à la religion et à l'Église ; les testaments, parce que l'Église était censée la tutrice des orphelins et des veuves ; les contrats de mariage, parce que le mariage était un acte religieux ; les engagements de toute espèce, sous prétexte que le serment, acte religieux, y entrait. Enfin, tout ce pouvoir que les princes et les peuples n'avaient originairement concédé à l'épiscopat que par respect pour la religion, et sans que l'épiscopat lui-même en réclamât rien comme un droit, — on s'enhardit peu à peu à le déclarer indépendant de l'autorité civile. C'était de Dieu, de Dieu seul et directement de Dieu, que les évêques prétendaient le tenir.

En même temps, comme des évêques isolés n'auraient pas eu beau jeu à imposer cette doctrine aux princes, on avait été obligé, en cela comme en tout le reste, de se serrer autour du pape ; il avait fallu reconnaître en lui le chef de ce vaste corps judiciaire, soi-disant institué par Celui dont il était le vicaire sur la terre. Or, Rome ne donne rien, même aux siens, sans se le faire payer. Profitant donc du besoin que les évêques avaient d'elle pour résister à l'autorité civile, elle ne les considéra bientôt plus, en tant que juges, que comme institués par

elle. C'était au pape, au pape seul, que Dieu avait donné juridiction ; les évêques n'étaient que ses mandataires, comme les juges civils sont ceux du prince. Mais tandis que, dans un État bien réglé, le prince n'intervient jamais dans l'administration de la justice, l'usage des appels à Rome, habilement encouragé par les papes, était devenu universel. L'évêque se voyait enlever toutes les causes importantes. En commençant à s'occuper d'un procès, il n'était jamais sûr qu'on le lui laissât entre les mains. Ses prêtres mêmes pouvaient lui échapper, non-seulement pour des fautes disciplinaires, mais même pour des délits ou des crimes. L'usurpation pontificale avait largement chassé, comme on voit, sur les terres de l'usurpation épiscopale.

Personne, dans le concile, n'avait envie de remonter à la source et de se demander, laissant de côté les abus, ce qu'était au fond le prétendu droit dont ils étaient découlés. La juridiction ecclésiastique pouvait avoir eu, au milieu des désordres du moyen âge, plus d'un effet heureux ; mais des services rendus, — quelque désintéressés qu'on les suppose, ce qui n'était assurément pas le cas, — ne sauraient créer un droit positif. Aussi, bien avant la Réforme et en dehors de toute agression dogmatique, plus d'un auteur, à la grande satisfaction des princes, s'était mis à peser les titres de l'épiscopat, et les avait déclarés fort légers. En remontant, que trouvait-on ? Ou des concessions de princes, ou rien, rien que l'Écriture, quatre lignes de saint Paul, lesquelles, comme nous l'avons vu, disaient plutôt tout le contraire de ce que l'Église y avait trouvé [1]. En 1551, après tant

[1] On a déjà vu (liv. 1er) ce qu'il faut penser du fameux passage : « Si quelqu'un n'écoute pas *l'Église*... »

de travaux sur le droit public, en face de Charles-Quint et du parlement de Paris, la question ne pouvait plus être une question de droit ; il fallait s'en tenir au fait et en conserver le plus possible, heureux encore que les princes ne parlassent pas de tout reprendre. Il n'y eut donc, en tête du décret, aucune déclaration de principes.

Cela étant, que devons-nous regarder, sur ce point, comme la doctrine de l'Église? La juridiction ecclésiastique est-elle de droit divin, oui ou non? Du côté du concile, les fidèles sont restés libres de le croire ou de ne pas le croire ; du côté de Rome, il y avait longtemps qu'on ne l'était plus. Depuis Grégoire VII, les papes s'étaient nettement posés en juges souverains du monde chrétien. Boniface VIII, en particulier, l'avait si formellement décrété, qu'on ne voit guère comment ce ne serait pas encore aujourd'hui un dogme pour quiconque admet l'infaillibilité du pape.

Dans ce danger constant de heurter ou les droits du pape ou ceux des princes, le concile ne pouvait rien décider d'important. D'ailleurs, de quelque manière qu'on envisageât, en théorie, la juridiction des évêques, il eût été déraisonnable de ne pas admettre la supériorité de celle du pape. La principale source des abus dont on se plaignait, l'appel à Rome, devait donc nécessairement subsister. Cela posé, quelles restrictions fallait-il y mettre? Les évêques indépendants demandaient qu'avant d'appeler, on fût forcé d'attendre la sentence ; ils voulaient aussi que l'appel ne pût avoir lieu, de l'évêque ou pape, qu'en passant par la juridiction intermédiaire, celle du métropolitain. Ces réclamations, quelque modérées qu'elles fussent, trouvaient peu d'écho dans la majorité de l'assemblée. Les évêques italiens étaient les

premiers à souffrir du pouvoir papal; mais ils étaient aussi les premiers à en profiter et les plus intéressés à le maintenir. Il resta donc permis d'appeler de l'évêque au pape sans passer par le métropolitain; on se contenta d'indiquer certaines classes de causes où l'appel ne suspendrait pas la procédure, et ne pourrait être admis qu'après la sentence de l'évêque.

Il fallut aussi céder quelque peu sur l'article des dégradations ecclésiastiques. Un prêtre, en thèse générale, ne pouvait être jugé que par l'Église; mais comme il était de règle que l'Église ne condamnât pas à mort, un prêtre accusé d'un crime capital devait passer sous la juridiction civile. Or, pour cela, il fallait qu'il fût dégradé; et les formalités sans fin dont l'Église avait entouré cet acte n'aboutissaient qu'à laisser impunis un assez grand nombre de crimes. Pour dégrader un évêque, il fallait treize évêques; pour un prêtre, six; pour un simple diacre, trois. Partout et sous toutes les formes se retrouvaient les lignes de cet immense plan, si habilement combiné pour que l'État fût à la merci de l'Église, jusque dans les choses où elle affectait de se déclarer incompétente. — On décida qu'un prêtre pourrait être dégradé par un seul évêque, assisté d'un certain nombre d'abbés, ou, à leur défaut, de simples prêtres.

XXII

Ces décrets, ainsi que celui de l'Eucharistie, furent publiés le 11 octobre (treizième session). On lut aussi le sauf-conduit ambigu qui allait être envoyé à l'empereur

pour les théologiens protestants. Ils avaient demandé, était-il dit dans un appendice aux décrets, à être entendus sur divers points, notamment sur celui de la communion sous les deux espèces. C'était pour cela, ajoutait-on, que le concile suspendait la décision de ces points et leur envoyait le sauf-conduit. — C'était peu exact. Les protestants n'avaient pas demandé à être entendus sur ces points plutôt que sur d'autres, et, à vrai dire, ils n'avaient rien demandé; mais il fallait bien trouver une forme pour leur donner le sauf-conduit, puisque l'empereur l'exigeait, et c'était celle-là qui sauvait le mieux la dignité du concile.

Dans cette même séance parurent les ambassadeurs de l'électeur de Brandebourg. On attendait avec anxiété ce que pourraient dire au concile les envoyés d'un luthérien. Les protestants espéraient un discours hardi; les catholiques n'osaient espérer qu'un froid respect et de vagues politesses. Christophe Strassen, l'orateur, mécontenta tout le monde; les protestants, par sa soumission; les catholiques, par l'excès de cette soumission même, infiniment trop humble pour que, de la part de l'électeur, elle pût être sincère ou seulement le paraître.

Quant à l'ambassadeur de Henri II, il était parti aussitôt après sa protestation. On donna cependant lecture, comme s'il eût été présent, de la réponse du concile à la lettre du roi. Cette réponse était généralement calme et digne. En terminant, on suppliait le roi d'envoyer ses prélats à Trente, de se rappeler son nom de roi très chrétien. S'il se croyait offensé, qu'il sacrifiât ses offenses au bien de l'Église et à la paix de l'Europe.

Le lendemain, en rentrant en congrégation, il y eut de grandes plaintes contre les théologiens. Dans les der-

nières discussions, vingt fois ils avaient tout brouillé par leurs subtilités et leurs querelles. On jugea donc nécessaire de fixer l'ordre dans lequel ils parleraient. La parole serait donnée d'abord aux théologiens du pape, puis à ceux de l'empereur, puis à ceux des rois, des électeurs, des simples princes, etc. On fixa aussi le nombre de fois que chacun pourrait prendre la parole, et le temps qu'on ne devrait pas dépasser. Enfin, on renouvela l'ordre de commencer toujours par les preuves tirées de l'Écriture. Concession illusoire, comme nous l'avons déjà dit, puisqu'il était toujours sous-entendu qu'à défaut de preuves scripturaires on puiserait dans les Pères, et, à défaut des Pères, dans le complaisant arsenal de la Tradition.

XXIII

Le sacrement de Pénitence, dont on allait s'occuper, n'est pas, au premier abord, un point où le catholicisme en soit réduit là. « Ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel. » — « Ceux à qui vous aurez remis leurs péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les aurez retenus, ils leur seront retenus. » — Voilà des mots qu'il suffirait, ce semble, de graver sur tous les confessionnaux pour fermer la bouche aux adversaires de la confession. Nous ne pouvons donc y répondre qu'en cherchant s'ils ont eu, aux yeux de ceux à qui Jésus-Christ les adressa, le sens qu'on leur a donné depuis.

Or, sur mille personnes à qui l'on donnerait à lire pour la première fois tout le recueil des Épîtres, Actes

compris, nous demandons s'il y en aurait une seule qui, appelée à tracer d'après ces écrits l'histoire primitive de l'Église, y fît entrer la confession. Nous demandons si ces mots tant cités : « Confessez vos fautes *les uns aux autres,*[1] » loin d'être à l'appui de la confession romaine, n'y sont pas positivement contraires. Nous demandons si ces autres paroles non moins citées : « Plusieurs de ceux qui avaient cru vinrent confesser leurs péchés[2], » n'indiquent pas clairement un simple acte d'humilité, en dehors de toute obligation et de toute loi générale. Nous demandons si saint Paul, dans ses directions sur la Cène[3], aurait pu se borner à conclure par ces mots : « Que chacun *s'éprouve soi-même.* » Nous demandons enfin s'il est croyable que, parmi tant de conseils et d'ordres adressés à tant d'églises, il ne se trouvât pas une seule mention directe d'une chose aussi journalière, aussi universelle.

Cette absence de toute mention directe et valable, — nous ne saurions mieux la prouver qu'en montrant ce que l'Église est obligée de citer pour donner à la confession une demi-couleur évangélique et scripturaire.

D'abord, partout où on l'a pu sans être trop en contradiction avec le contexte, on a traduit *se repentir* par *faire pénitence*[4], expression qui, dans le langage usuel, implique l'idée du sacrement. Ainsi, dans le décret que le concile allait faire, cet abus de mots revient trois fois. « Convertissez-vous et *faites pénitence,* » dit Ézéchiel. « *Si vous ne faites pénitence,* vous périrez, » dit Jésus-

[1] Jacq. v, 16.
[2] Act. xix, 18.
[3] 1 Corinth. xi.
[4] Pœnitentiam agere.

Christ dans saint Luc. « *Faites pénitence,* et que chacun de vous soit baptisé, » dit saint Pierre dans les Actes. Dans ce dernier passage, outre l'abus de mots, notons une singulière inadvertance. Le concile déclare que la Pénitence n'est sacrement que pour qui a reçu le Baptême. Puis donc que saint Pierre, ici, met le baptême après la pénitence, il ne saurait, d'après le décret même, parler de la Pénitence-Sacrement.

Mais c'est surtout dans le Catéchisme Romain qu'il faut voir les efforts tentés pour ne pas laisser les paroles de Jésus-Christ : « Ce que vous aurez lié..., etc., » dans l'isolement où les met, au milieu du Nouveau Testament, l'interprétation sacramentelle. D'abord, avant d'instituer le sacrement, Jésus-Christ l'a *insinué* lorsque, ressuscitant Lazare, il le fait *délier* par ses disciples. « C'était, dit Augustin, cité par le Catéchisme, pour montrer que les prêtres ont le pouvoir de *délier.* » Notez qu'il y a dans saint Jean : « Il *leur* dit de le délier ; » et comme l'Évangéliste a parlé d'une foule d'assistants, on ne peut pas même affirmer que ce *leur* désigne les disciples, lesquels, du reste, n'étaient nullement prêtres, puisque, selon une autre décision du concile, ce n'est qu'au moment de les quitter que Jésus-Christ leur en imprima le caractère. Prêtres ou non, dans quelle science, dans quelle branche des études humaines, tolèrerait-on un pareil abus de mots, d'idées, de déductions ? « A quelque heure qu'un pécheur veuille sincèrement se convertir, dit encore le Catéchisme [1], Notre-Seigneur a appris à ne pas le rejeter. » Très bien ; mais où a-t-il particulièrement enseigné cela ? « C'est lorsque saint Pierre lui

[1] Part. I, art. x.

demanda[1] combien de fois il fallait pardonner *aux pécheurs,* et si c'était assez de sept fois. » — *Aux pécheurs,* vous l'entendez. Saint Pierre a reçu le pouvoir de pardonner les péchés. Il demande des directions sur la manière de le faire. Quoi de plus clair? — Il n'y a qu'une difficulté; c'est que l'apôtre dit toute autre chose. « Combien de fois faudra-t-il que je pardonne *à mon frère* ses offenses *envers moi?* » De péchés et de pécheurs, pas un mot. Ailleurs, le Catéchisme cite plus fidèlement ces paroles, mais toujours en trouvant moyen de les faire rentrer dans son système. « La Pénitence, dit-il, n'est pas, comme le Baptême, un sacrement qu'on ne puisse réitérer ; » et la preuve, c'est que Jésus-Christ ne met aucune limite au pardon des offenses : il est donc naturel qu'il n'en mette aucune, lui, infiniment bon, à la rémission des péchés par le sacrement de Pénitence. De cette manière, comme on voit, il n'y a pas de raison pour que ce prétendu sacrement, au lieu de n'être nulle part, ne soit partout. Il n'est pas jusqu'aux mots : « Que chacun *s'éprouve soi-même,* » que le Catéchisme ne tourne en faveur de la confession. « Que chacun s'éprouve soi-même, et, s'il se sent en état de péché, qu'il se garde de communier sans s'être confessé. » — « Donnez-moi quatre lignes de l'écriture d'un homme, disait Richelieu, et je me fais fort d'y trouver de quoi le faire pendre. » — « Donnez-moi quatre lignes de l'Écriture, semble dire l'Église, et je me charge d'y trouver tout ce qu'il m'a plu d'enseigner. »

[1] Matth. XVII.

XXIV

Voilà donc notre première objection : la Pénitence sacramentelle, la Confession, ne sont pas dans l'Écriture. Si nous avions à faire un traité de théologie, nous nous occuperions maintenant de chercher ce qu'il faut entendre par ce pouvoir de délier, de lier, de remettre ou de retenir, dont le Sauveur investit ses Apôtres ; nous verrions si leur position tout exceptionnelle, si la perpétuelle assistance du Saint-Esprit, si la possession d'autres dons miraculeux, non transmissibles, permet de croire à la transmission de celui-là. C'était pourtant, au fond, le plus miraculeux de tous. « Tes péchés te sont pardonnés, » dit le Sauveur à un paralytique ; et voilà les Juifs plus surpris de ces paroles qu'ils ne l'étaient des plus éclatants miracles. « Quel est donc cet homme, s'écrient-ils, qui va jusqu'à pardonner les péchés ? » Ils avaient raison. Si les prêtres n'ont pas hérité du pouvoir d'opérer d'autres miracles, d'où auraient-ils gardé le don d'opérer celui-là ? En écrivant à Timothée deux épîtres sur les droits, les devoirs, les prérogatives, les charges du ministre de l'Évangile, que lui dit Paul sur cette divine fonction ? Rien ; rien même qu'on ait osé essayer de tordre dans ce sens.

Donc, ou les Apôtres ne se croyaient pas en droit de communiquer ce pouvoir, ou, ce qui est encore plus probable, ils étaient loin de l'interpréter dans le sens romain. Quand saint Paul, attaqué dans son ministère,

se met à en énumérer les priviléges [1], que dit-il de celui-là? Rien; absolument rien.

Cela posé, ce qui vient le mieux à l'appui de l'objection tirée du silence des Apôtres, c'est l'importance même que l'on a donnée à ce sacrement. Plus vous le direz nécessaire, mieux vous donnerez raison à ceux qui trouvent impossible que les Apôtres n'en eussent jamais parlé. Or, sauf le Baptême, dont la nécessité est réputée absolue, aucun sacrement, selon le concile, n'est aussi nécessaire que celui-là; et même, à prendre le décret à la lettre, la nécessité en serait absolue aussi. « Comme Dieu est riche en miséricorde... il a accordé un second remède de vie à ceux qui, après le Baptême, se seraient livrés au péché, et ce remède, c'est le sacrement de Pénitence, par lequel le bienfait de la mort du Christ est appliqué à ceux qui sont tombés après le Baptême. » Tel est le début du décret. Sans dire en propres termes que ce remède soit le seul, le concile en parle comme du seul; d'ailleurs, il n'en indique aucun autre. Pour le Péché originel, le Baptême; pour tous les péchés postérieurs, le sacrement de Pénitence. Point d'autre moyen; point d'autre porte. En voulons-nous la preuve? Allons au Catéchisme Romain, l'interprète avoué des décrets de Trente. « Ce n'est pas assez, dit-il, de croire que Jésus-Christ a institué la Confession; il faut encore être persuadé qu'il en a commandé l'usage comme nécessaire » (comme *absolument* nécessaire, dit la traduction francaise). — « De même, dit-il un peu plus loin, qu'on ne peut entrer dans un lieu fermé que par le moyen de celui qui en a les clefs, on

[1] Divers endroits de ses épîtres, et notamment II Corinth. x et xi.

ne peut non plus entrer dans le ciel, lorsqu'on s'en est fermé l'entrée par un péché mortel, si le prêtre, à qui Jésus-Christ en a confié les clefs, n'en ouvre la porte. Autrement, en effet, l'usage des clefs serait entièrement nul ; et si la porte peut s'ouvrir par un autre moyen, ce serait en vain que celui à qui le pouvoir des clefs a été donné interdirait l'entrée à qui que ce fût. » Voilà donc le pouvoir, non-seulement de délier, mais de lier. Impossible d'entrer si le prêtre n'ouvre ; impossible d'entrer s'il ferme... Ah ! quelle abominable trahison que celle des Apôtres, si, sachant un pareil secret, ils ne l'ont pas écrit à toutes les pages de leur livre, et ont laissé périr tant de malheureux assez insensés pour se figurer le ciel ouvert à quiconque croit, se repent et aime !

Nous ne nous arrêterons pas à montrer combien il faut s'écarter de ces premiers temps pour trouver quelques citations, quelques faits, qui commencent réellement à signifier quelque chose en faveur de la Pénitence romaine. *Réellement,* disons-nous ; car il est clair que nous ne saurions accepter à l'appui de la Confession proprement dite, obligatoire, nécessaire, sacramentelle, ce que les premiers Pères ont écrit d'une confession libre et irrégulière, d'un simple aveu fait au prêtre pour décharger sa conscience, demander des conseils, entendre de sa bouche les assurances de l'amour et de la miséricorde de Dieu. Cette confession-là, les protestants ne l'ont jamais attaquée. Luther, dans son catéchisme de 1530, la recommande expressément. Calvin, dans une lettre à Farel[1], se félicite de ce que

[1] Mai 1540.

les fidèles prennent l'habitude de venir lui ouvrir leur âme avant de communier. Aujourd'hui, si cette coutume n'est pas aussi générale qu'on pourrait le désirer, elle l'est cependant bien plus que les catholiques ne le croient, et elle le serait bien davantage, sans la peur des abus de la confession romaine. « Le pasteur, dit un écrivain catholique [1], n'a pas le droit d'entrer dans la demeure de son paroissien, et de lui demander compte des larmes qu'il lui voit répandre. Il ne peut, sans crainte d'indiscrétion, interroger celui qui souffre, gémit, murmure ou blasphème. » Il serait difficile d'être plus en contradiction avec les faits. Dans les pays protestants, c'est une chose inouïe et un scandale public qu'une porte qui se ferme au pasteur ; dans les pays catholiques (ceux, cela va sans dire, où le clergé ne règne pas), en est-il de même? Que de défiance! Que d'affronts, souvent injustes, sans doute, mais à peu près inconnus au clergé protestant! C'est tout simple. L'un se présente comme un ami, l'autre comme un maître. L'un dit qu'il peut fermer le ciel; l'autre ne dit pas qu'il puisse l'ouvrir, mais il vous adresse à Celui qui seul, quoi qu'on dise, en a véritablement les clefs.

Dira-t-on que l'Église a pu, pour le bien des âmes, rendre obligatoire ce qu'elle s'était d'abord contentée de recommander? — Cette opinion serait déjà peu d'accord avec celle qui fait remonter à Jésus-Christ l'institution et la nécessité du sacrement de Pénitence, opinion qui est pourtant celle du concile. Mais la question n'est pas là. Il faudrait prouver, avant tout, si ce que l'Église a ordonné, au sixième siècle, est bien ce qu'elle

[1] Audin, *Vie de Calvin*.

avait recommandé au premier ou au second. Et voilà, nous l'avons déjà dit, ce qui est surtout impossible ; voilà ce que plusieurs théologiens demandèrent en vain, dans le concile, qu'on voulût bien examiner. Comment y consentir ? Dès les premiers pas faits dans cette voie, on se serait vu entouré d'infiniment plus de lumières que n'en désirait la majorité, que n'en voulaient ceux mêmes qui proposaient l'examen, car il n'y aurait guère eu moyen, après cela, de maintenir la Pénitence ni comme nécessaire, ni comme obligatoire, ni même comme sacrement. On aima mieux fermer les yeux, et dire, avec d'autant plus d'assurance que la chose était plus fausse, que telle avait été *toujours* l'opinion *unanime* de *tous* les Pères [1].

XXV

Cependant, toutes les difficultés n'étaient pas franchies. Dès la septième session, la Pénitence avait été déclarée sacrement. Il n'y avait donc pas à en revenir ; mais il s'agissait d'expliquer comment et dans quel sens elle en est un.

Or, il y avait des siècles qu'on se querellait, dans les écoles, sur la question de savoir où résidait réellement ce qui lui faisait donner ce titre. Le *sacrement de Pénitence* n'est évidemment pas dans la pénitence même : un homme qui se repentirait de ses péchés, mais sans recourir à la confession, ne passerait pas pour l'avoir

[1] Universorum patrum consensus semper...

reçu. Est-il dans l'aveu des péchés? Non; il faut que l'absolution s'ensuive. Il est donc dans l'absolution? Pas davantage; il faut que l'aveu ait précédé. Vous croyez n'avoir qu'à conclure qu'il est donc dans la réunion des deux choses? On vous dira qu'un sacrement est un signe, et qu'il lui faut, pour l'être, quelque chose d'extérieur et d'actuel. Dans le Baptême, c'est l'eau; dans la Cène, le pain et le vin; dans la Pénitence, que sera-ce? Vous voilà forcé de la faire résider dans les paroles mêmes que le prêtre prononce pour absoudre. — C'est ce que fit le concile [1]. Nous verrons à quoi cela conduit.

Autre difficulté. — Le troisième canon anathématise quiconque niera que Jésus-Christ ait établi le sacrement de Pénitence par les paroles : « Ceux à qui vous remettrez leurs péchés..... ceux à qui vous les retiendrez.... etc. » Or, on fit observer qu'elles avaient souvent été entendues, ces paroles, non pas de ce sacrement en particulier, ni même de la pénitence en général, mais de tous les moyens par lesquels s'acquiert la rémission des péchés, et où le prêtre peut être appelé à intervenir. Ces paroles, en effet, pour peu qu'elles aient le sens qu'on leur donne, en ont nécessairement un beaucoup plus vaste, et dont on ne sait trop comment se débarrasser. La confession n'y est point mentionnée. Il n'est question d'aucune formalité préalable, d'aucune condition quelconque à remplir par celui dont les péchés vont être pardonnés. Donc si le droit d'absoudre existe, il est absolu. Partout où le prêtre verra des sentiments, des circonstances, quoi que ce soit, enfin, qui

[1] Docet sancta synodus sacramenti pœnitentiæ formam, in quâ præcipui ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse : Ego te absolvo.

lui paraisse appeler l'absolution, il ne tiendra qu'à lui de la donner ; il pourra, en un mot, condamner, absoudre, sans autre règle que son bon plaisir, tout ce qui se trouvera sur son chemin. L'Église a cru être prudente en ne lui reconnaissant pas ce pouvoir sans bornes ; elle n'a fait que s'attirer une grave objection. Ce qui prouve trop ne prouve rien. Répétons-le : Si le prêtre a le droit de lier et de délier, si ce droit est fondé sur les paroles qu'on nous cite, ce droit n'est point borné à la confession régulière : il est indéfini. — L'objection, on le pense bien, ne fut pas écoutée.

Autre difficulté, toujours au point de vue romain. — Le dixième canon anathématise ceux qui diront que le droit de lier et de délier n'a pas été donné aux prêtres seuls. Or, quelques théologiens remontrèrent que c'était une affaire de discipline, non de foi. « Dans les premiers temps, disaient-ils, on voit les fonctions sacerdotales remplies, dans plus d'une église naissante, par des hommes qui n'étaient évidemment pas prêtres, dans le sens actuel de ce mot. S'ils baptisaient, s'ils administraient la Cène, rien ne prouve qu'ils ne confessassent pas, et c'est à cela que pourrait bien se rapporter l'exhortation de saint Jacques : Confessez-vous les uns aux autres. » — Ces théologiens concluaient donc, non pas que l'Église eût mal fait d'ôter la confession aux laïques, mais que, puisque c'était une affaire de discipline et non de foi, on ne devait pas en faire le sujet d'un anathème. Ainsi, ils se trompaient comme les autres lorsqu'ils faisaient remonter la confession aux premiers temps de l'Église ; mais ils avaient raison de dire qu'elle n'avait pas dû, alors, être exclusivement dans les mains des prêtres, et qu'on ne pouvait condamner

comme contraire à la foi un fait toléré par les apôtres. — On ne les écouta pas.

D'autres s'élevèrent aussi, dans le même point de vue, contre la condamnation dogmatique de l'idée qu'un simple prêtre puisse absoudre de toute espèce de péchés. Ils ne niaient pas la convenance de réserver certains cas aux évêques et au pape; mais ils trouvaient encore que cette distinction, omise par Jésus-Christ dans l'institution du sacrement, ne pouvait dès lors être qu'une affaire de discipline, non de droit divin ni de foi. — On passa outre.

Quand ces détails ne seraient pas précieux comme exemples des diversités d'opinion qui régnaient encore, dans l'Église, sur tant de choses qu'on enseigne aujourd'hui comme fixées de toute antiquité, ils le seraient encore comme venant à l'appui de ce que nous disions ailleurs sur le mélange des décisions de discipline et de foi. Parmi les quinze anathèmes du décret sur la Pénitence, on vient de voir qu'il en est au moins trois qui portent sur des objets manifestement disciplinaires. Ceux-là, par conséquent, un catholique a le droit de ne pas les regarder comme infaillibles ; mais il est évident, d'un autre côté, que le concile ne l'entendait point ainsi, et que son infaillibilité, à ses propres yeux, était tout aussi engagée sur ces points-là que sur les autres. S'ils sont inexacts, que devient l'autorité de tout le reste ?

XXVI

Ce que la confession a de plus faux et de plus dange-

reux n'est pas ce qui lui a attiré le plus d'attaques. On s'est trop habitué, surtout chez les catholiques qui la repoussent, à ne la considérer que comme un joug imposé au peuple par le clergé. C'est un joug, sans doute, et nous estimons que ceux qui le secouent en ont pleinement le droit ; mais si vous ne l'attaquez que comme un joug, vous risquez fort de vous trouver sur un mauvais terrain. A tout ce que vous pourrez dire sur les inconvénients d'une surveillance qui dégénère si aisément en espionnage, en tyrannie, on répondra en citant des cas nombreux où l'influence en a été bienfaisante, utile, nécessaire même. Crimes évités ou expiés, restitutions, réconciliations, retours divers à la religion et à la vertu, voilà des faits qui ne sont heureusement pas rares dans l'histoire de la Confession.

Or, ces faits, autant il serait injuste de les nier, autant nous aurions tort de les accepter pour des arguments.

Avant tout, ne permettons pas qu'on en exagère la valeur. Les populations catholiques sont-elles, en somme, plus morales que les populations protestantes? Personne, que nous sachions, ne l'a encore soutenu ; personne, du moins, qui ait vu de ses yeux et jugé avec équité. Bien plus : les pays les plus catholiques sont ceux qui soutiendraient le plus difficilement la comparaison. Qu'est-ce qui avait le plus contribué à ébranler la foi de Luther? Son voyage en Italie ; son séjour à Rome, surtout. Il ne venait pourtant pas d'un pays de saints et d'anges. L'Allemagne avait ses vices ; le clergé allemand, ses turpitudes ; mais c'était peu, ce n'était presque rien au prix de ce que Luther devait voir dans la vieille terre des papes. Trente ans après, il ne pou-

vait encore tarir sur le douloureux étonnement qu'il en avait ressenti. « Pour cent mille florins, disait-il à ses amis, je ne voudrais pas ne pas avoir vu Rome. Je craindrais d'être trop sévère; mais me voilà tranquille. Je n'en dirai jamais trop. » — « Plus les peuples se rapprochent de la capitale de la chrétienté, écrit Machiavel [1], moins on trouve en eux d'esprit chrétien. Nous, Italiens, c'est principalement à l'Église, aux prêtres, que nous devons d'être devenus des scélérats et des impies. » — Il n'y allait pas de main morte, Machiavel. Laissons les mots, qui sont peut-être un peu forts, et tenons-nous-en au fait, universellement avoué à cette époque, qu'il n'y avait nulle part moins de moralité qu'en Italie. Ce fait a-t-il changé? Le procès est trop délicat pour que nous l'entamions. Mais ceux qui nous reprocheraient de l'avoir même indiqué, voici ce que nous leur dirions : S'il vous fallait dresser, par ordre de moralité, le tableau général des peuples chrétiens, où seraient les peuples catholiques, au commencement ou à la fin? S'il vous fallait, laissant de côté les protestants, dresser le tableau des peuples catholiques, à quelle place mettriez-vous ceux qui se confessent le plus? Écoutez ce que disait Lamennais, à une époque où il se croyait encore plus catholique que personne. C'est de l'Espagne qu'il parle; qu'on veuille bien voir si c'est de l'Espagne seule qu'il pouvait parler ainsi. « On s'y permet tout contre les préceptes, en se réfugiant à l'abri du culte. Les compensations rêvées par certaines consciences entre tel crime et telle dévotion, leur naïve sécurité dans l'habitude du vice, les étranges

[1] Dissertation sur Tite-Live.

motifs de cette sécurité, ces âmes pleines de l'enfer et tranquilles devant l'autel, tout cela étonne et consterne. » — « Voilà, ajoutait l'auteur, la grande plaie *du catholicisme* en Espagne. » Plaie du christianisme, à la bonne heure ; mais plaie du catholicisme, pourquoi ? Voyons-nous qu'il s'en plaigne, qu'il en gémisse ? Le clergé de ces contrées a-t-il l'air de concevoir un autre catholicisme que celui-là ? Rome a-t-elle cessé de considérer ces peuples comme ses enfants les plus dévoués ? Ce n'est pas à dire quelle approuve une telle dégradation ; mais cet état de choses est profondément lié à tous les moyens qu'elle emploie pour être et rester maîtresse des âmes.

Ce que nous avons dit des peuples, nous le dirions des rois. Les souverains à confesseurs ont-ils été et sont-ils généralement plus moraux, plus honorables que les souverains protestants ? Nous ne pensons pas non plus qu'on puisse le soutenir. On citera peu de princes que la confession eût probablement améliorés ; on en citera beaucoup pour qui elle n'a été qu'un oreiller d'immoralité, parfois de crime. On en a vu plus d'un se faire prendre en pitié parce qu'il y était trop docile ; on en a vu bien peu qui, avec des passions ardentes, y aient véritablement trouvé un frein.

« Si l'on abolissait la confession, dit le Catéchisme Romain, non-seulement le monde serait plein d'une infinité de crimes cachés, mais les hommes n'auraient plus honte de les commettre publiquement, de s'engager dans les plus honteux désordres. » — Avant la Réformation, on pouvait le craindre ; depuis, ce n'est plus qu'un mensonge. Partout, dès ses premiers progrès, on la voit donnant le signal d'une régénération morale

que reconnaissaient et qu'admiraient ses plus grands ennemis. En France, les prédicateurs du seizième siècle ne cessaient de faire honte aux catholiques, en leur montrant l'austère vertu des huguenots. Sous Calvin, Genève est une nouvelle Sparte [1]. Bèze catholique est un débauché; Bèze protestant, un homme austère. Henri IV, protestant, est un débauché ; catholique, que sera-t-il ? un débauché encore. Passez la mer ; allez en Angleterre, en Écosse. Vous vous moquez des puritains? Ils ont pu parfois être ridicules ; mais il est plus facile de les railler que de montrer en quoi ils n'étaient pas, dans leurs mœurs, les plus graves et les plus irréprochables des hommes. Traversez l'Océan. L'ancien monde vient de se mettre à peupler le nouveau. D'Espagne, avec les colons, sont parties des troupes de confesseurs ; d'Angleterre, la Bible. Que trouvez-vous là-bas ? Les colonies espagnoles, c'étaient des cloaques de vices ; les colonies anglaises, c'était la reproduction de l'Écosse au dix-septième siècle, c'était la gravité des mœurs, le sérieux des manières, la civilisation par la piété ; c'était Penn, c'était Washington. — Voilà de quoi fut suivie, au lieu de cet effrayant débordement dont on parle, la chute de la Confession.

Bien rassurés ainsi quant à sa prétendue nécessité morale, nous ne pouvons avoir à réfuter longuement ce

[1] Ne pouvant le nier, certains écrivains ont changé de rôle, et se sont mis à déclamer contre le despotisme de Calvin. Son dernier historien, Audin, nous cite comme tyrannique l'ordonnance genevoise de 1561, que « Nul ne demeurera trois jours gisant au lit sans le faire savoir au pasteur, afin d'en recevoir admonitions et consolations, » et le pape a prescrit, en 1845, aux médecins de ses États, d'abandonner tout malade qui, à leur troisième visite, ne se sera pas confessé.

qu'on a dit de sa nécessité religieuse. « Sans cette institution salutaire, dit Châteaubriand [1], le coupable tomberait dans le désespoir. Dans quel sein déchargerait-il le poids de son cœur? Serait-ce dans celui d'un ami? Eh ! qui peut compter sur l'amitié des hommes? Prendra-t-il les déserts pour confidents? Les déserts retentissent toujours, pour le crime, du bruit de ces trompettes que le parricide Néron croyait ouïr autour du tombeau de sa mère. » Belles phrases, mais pures phrases. C'est déjà un sophisme que d'aller chercher les grands crimes, lorsqu'il s'agit des péchés de tous les jours. Même sur ce terrain, l'auteur est-il dans le vrai? Les hommes sans religion ne savent guère ce que c'est que ce désespoir, et, l'éprouvassent-ils, ce n'est pas au confessionnal qu'ils iront en chercher le soulagement. Les hommes religieux iront peut-être ; mais qui vous dit qu'ils n'eussent pas pu saisir d'eux-mêmes, sans confesseur, sans confession en forme, sans absolution surtout, ces promesses de grâce dont l'Évangile est plein ? Qu'on veuille bien commencer par citer, nous ne dirons pas même un seul protestant pieux, mais un seul catholique éclairé, chrétien, quoique n'usant pas de la confession, qui soit jamais tombé dans ce prétendu désespoir. Tout au plus en citera-t-on quelques-uns qui, par nonchalance, par affaiblissement du sens moral, ont soupiré après la paix que l'absolution donne ; paix menteuse, qu'un déplorable oubli des premières notions de l'Évangile a seul pu faire envisager comme un argument en faveur de la Confession.

[1] *Génie du Christianisme*, 1re partie.

XXVII

Tout ce que nous venons de considérer, en effet, quelque insistance qu'on ait mise, surtout de nos jours, à en faire le principal, ce n'est et ce ne peut être que l'accessoire. La Confession n'aurait que des résultats heureux, que nous serions encore en droit de dire : Allons au fond, et voyons ce que c'est.. — C'est ce que nous allons faire.

J'ai commis une faute. Je vais me confesser. Le prêtre me fait quelques questions, me donne quelques conseils, m'impose une certaine pénitence, et m'absout.— Je me demande où j'en suis et où il en est.

Je t'absous [1], m'a-t-il dit. — Cette déclaration est-elle absolue ou conditionnelle ?

Si elle est absolue, si, au moment où ces mots sortaient de sa bouche, ils ont nécessairement été ratifiés dans le ciel,—je me dis que j'aurais pu le tromper par de faux semblants de repentance, que ces mots n'en auraient pas moins été prononcés, que Dieu aurait ratifié un pardon volé.

Si l'absolution est conditionnelle, si Dieu ne la confirme que dans le cas où il aura vu en moi des sentiments dignes de grâce, — voilà qui est raisonnable ; mais que

[1] Ce serait peut-être le lieu de rappeler que, jusqu'à l'érection définitive de la Pénitence en sacrement, c'est-à-dire jusque vers le douzième siècle, le prêtre ne disait pas : *Je t'absous*, mais *Dieu t'absout*. — Ce n'était pas moins téméraire, mais c'était plus humble.

devient l'autorité du prêtre ? Il ne m'a réellement pas absous ; il ne m'a ni délié ni lié. C'est une simple promesse que, si je remplis les conditions nécessaires, Dieu m'absoudra. Le premier venu ne pourrait-il pas m'en dire autant ? Ne puis-je pas en dire autant, moi-même, à tout pécheur qui me consultera sur l'état de son âme ?

Dans ce dernier cas, par conséquent, le prêtre n'est qu'un conseiller. Il vous aide à sonder votre âme ; il vous donne des directions, qui peuvent être excellentes, sur les moyens d'être absous ; mais il ne vous absout pas. Force est donc, si l'on tient à lui laisser quelque chose, d'en revenir à l'autre alternative, c'est-à-dire de lui laisser trop, beaucoup trop, énormément trop ; force est d'admettre qu'une fois absous au confessionnal, le plus scélérat des hommes est aussi absous devant Dieu.

Et cet incroyable système, que personne au monde, ce semble, n'oserait soutenir dans sa nudité, — c'est pourtant le seul où puisse conduire, en pratique, à moins qu'on ne s'arrête en chemin, l'usage de la Confession. Lisez le décret du concile : y est-il indiqué que l'absolution prononcée par le prêtre puisse ne pas être ratifiée dans le ciel ? Nullement. Le dire, de quelque manière qu'on s'y prît, c'eût été renverser tout l'échafaudage. Le pénitent est prévenu, il est vrai, qu'il ne doit taire aucun péché, et qu'il est tenu d'accomplir la pénitence imposée ; mais c'est précisément là ce qui l'autorise à croire qu'après une confession sincère et l'accomplissement exact de la pénitence, l'absolution est nécessairement valide. Emparez-vous maintenant de cette idée ; analysez-la, et voyez où vous arrivez.

On demandait un jour à une femme pieuse, qui venait de se confesser, quelle peine le prêtre lui avait imposée. — Cinq *Pater* et cinq *Ave Maria*, répondit-elle. — Et si vous ne les disiez pas? — Mes péchés ne seraient pas pardonnés. — Et si vous les disiez mal, sans attention, avec ennui et dégoût? — Ils ne seraient pas pardonnés non plus. — Vous n'avez donc pas reçu l'absolution?—Certainement... mais il faut que je la gagne. — Le prêtre ne vous a donc réellement rien donné?— Il m'a donné l'absolution. — Mais non, puisque vous avez encore vos péchés, et que vous les aurez jusqu'à ce que la pénitence soit accomplie, et que vous les garderez si vous ne l'accomplissez pas bien. Encore un coup, que vous a donné le prêtre? Ou une absolution définitive, que vous sentez bien n'avoir pas reçue ; ou une simple promesse d'absolution, que tout autre homme aurait pu vous donner. — Et la pauvre femme était confondue de ne voir aucun milieu entre cet abaissement du prêtre au niveau des simples fidèles, et ce pouvoir exorbitant dont sa conscience lui défendait de le croire investi. Jusque-là, cependant, c'était entre ces deux extrêmes qu'elle avait trouvé ou cru trouver son repos ; c'est aussi dans ce milieu nuageux que la plupart des catholiques trouvent ou croient trouver le leur. L'absolution n'est, à leurs yeux, ni un pardon suprême, ni une simple promesse; mais aussi, ceux que l'on amène à comprendre qu'elle doit nécessairement être l'un ou l'autre, ceux-là ne peuvent plus que rejeter la Confession.

Mais il y en a malheureusement beaucoup qui n'y regardent pas même d'assez près pour s'arrêter en chemin, pour rester dans ce milieu faux où il y a place

au moins pour un peu de conscience et de piété. Ils n'iront pas jusqu'à vous dire en face qu'une fois absous par le prêtre, n'importe comment, ils se croient purs de tout péché ; mais s'ils ne le disent pas, si même, à la rigueur, ils ne le pensent pas positivement, cette fatale erreur n'en est pas moins la conséquence naturelle, directe, et, il faut le dire, parfaitement logique, du système auquel on les a soumis. Qu'est-ce que la Confession dans les pays où n'a pas pénétré, bon gré mal gré, un peu de vrai christianisme et un peu de bon sens ? Le paganisme, avec ses prêtres impurs et ses expiations à bon marché, a-t-il jamais rien offert de plus inouï que le brigand qui va du confessionnal à l'embuscade, goûtant entre deux crimes tout le calme de la vertu ? Et pourquoi s'inquiéterait-il ? Ses crimes passés, il en est absous ; qu'il prenne seulement garde de ne pas être tué avant d'avoir murmuré les quelques prières qu'on lui a imposées pour pénitence. Ses crimes futurs, il sait qu'il en sera quitte au même prix. De repentance, il n'en est pas question ; d'amendement, encore moins. Nous défiera-t-on de citer un livre, un prêtre, qui ait enseigné cela ? Il est vrai ; ce ne sont pas des choses qu'on écrive ou qu'on dise. Mais nous défierons, à notre tour, qu'on trouve un prêtre ou un livre assez habile pour réfuter ce brigand, pour lui ôter son affreuse sécurité, sans entamer profondément la Confession elle-même, le droit d'absoudre et tout ce qui s'ensuit. Il n'est pas jusqu'au titre même de sacrement, donné à la pénitence, qui ne concoure à ces résultats déplorables. Quand le prêtre a dit : « Je te baptise, » l'enfant est baptisé. Quand il a dit, dans la Messe : « Ceci est mon corps, » l'hostie est changée, infailliblement changée en chair.

Quand il a dit : « Je t'absous, » — comment se ferait-il, si la pénitence est un sacrement, si ces paroles sont prononcées avec la même autorité que les autres, comment se ferait-il, disons-nous, qu'il n'y ait pas absolution ? Pour réfuter le brigand qui se croit absous, bien et dûment absous, — il faudrait commencer par lui avouer que l'absolution, en soi, ne signifie rien.

Et que n'aurait-on pas à dire encore sur mille inconvénients de détails, sur mille erreurs plus ou moins graves, que Rome ne prêche pas toutes, il est vrai, et dont elle désavoue plusieurs, mais où l'on peut lui prouver qu'il n'y a, en fait comme en théorie, que des conséquences de sa doctrine ; — sur le mal qu'on fait à la piété en favorisant, par les peines imposées, l'idée que l'homme peut payer ses dettes envers la justice divine, tandis que le contraire est à la base de tous les enseignements du christianisme ; — sur la ridicule légèreté de ces peines, puisque ce ne sont, le plus souvent, que quelques prières à répéter ; — sur le danger de transformer la prière en une tâche, tandis qu'elle nous est toujours présentée, dans l'Écriture, comme un privilége et un bonheur ; — sur l'inconvénient, enfin, de concentrer dans ce cercle étroit et puéril tous les bons sentiments dont le pécheur peut ou pourrait être animé ! « Je me confessais souvent au docteur Staupitz, dit Luther, non d'affaires charnelles, mais de ce qui fait le nœud de la question. Comme tous les autres confesseurs, il me répondait : Je ne comprends pas. » Lisez le *Compendium*, cet évangile des confesseurs, et dites s'il n'en est pas toujours de même. Parlez-leur de toutes sortes de souillures : ils vous confondront par leur science dans ces honteuses matières ; parlez-leur, comme

Luther à Staupitz, qui était pourtant un brave homme, de votre âme, de ses besoins, de sa soif de vie et de grâce... « Je ne comprends pas, » diront-ils. S'ils vous comprenaient, seraient-ils romains? Et s'il y en a qui vous comprendraient, — car il y en a, grâce à Dieu, — demandez-leur, à ceux-là, s'ils se croient sérieusement le pouvoir d'ouvrir et de fermer le ciel.

Que s'il nous fallait maintenant, à l'appui de tout cela, quelques aveux du genre de ceux que nous attendrions de ces derniers prêtres, savez-vous où nous irions les chercher?

Ce serait d'abord dans Bossuet[1] : « C'est Jésus-Christ, dit-il, c'est ce pontife invisible qui absout intérieurement le pénitent, pendant que le prêtre exerce le ministère extérieur. » — Et si *ce pontife invisible*, qui lit dans le cœur du pénitent, y voit tout autre chose que ce que le prêtre croit y voir, absoudra-t-il également? Vous n'oseriez l'affirmer. Cela revient donc à dire que le pénitent n'est jamais sûr de l'absolution reçue, et que, pour croire à ce pardon, il faut qu'il se sente animé des dispositions qui le méritent. Ainsi, ou il y croira en aveugle, ou il n'y croira réellement pas du tout.

A qui nous adresserons-nous ensuite? A un pape, à Innocent III[2]. « Comme l'Église, dit-il, peut quelquefois errer en ce qui concerne les personnes, il peut se faire que tel qui sera délié aux yeux de l'Église soit lié devant Dieu, et que celui que l'Église aura lié soit délié quand il paraîtra devant celui qui sait toutes choses. »

[1] *Exposition*, IX.
[2] Épître II.

En disons-nons davantage? Et s'il en est ainsi, que signifie l'absolution?

Enfin, c'est jusque sur une des bannières de Rome, sur celle que Luther saisit et déchira la première, que nous lisons encore la condamnation implicite de ce système. Voici quelle était la formule des indulgences en 1517 : « Que Notre Seigneur Jésus-Christ *ait pitié de toi et t'absolve* par les mérites de sa très sainte passion! Et moi, en vertu de la puissance apostolique qui m'a été confiée, *je t'absous* de... etc. » — Si la première phrase signifie quelque chose, que signifie la seconde? S'il vous faut commencer par me renvoyer à Jésus-Christ, qu'ai-je besoin de vous? Qui m'empêchera d'y aller moi-même? Que pouvez-vous me garantir?

En résumé, quelques résultats heureux peuvent, dans les affaires humaines, faire passer sur beaucoup d'inconvénients; mais quand il s'agit de choses où la religion est en jeu, où les inconvénients vont droit à saper des principes fondamentaux, — approuver, tolérer, quelque bonne foi qu'on y mette, c'est se ranger à l'odieux principe que la fin justifie les moyens.

XXVIII

L'Extrême-Onction, dont on s'occupa ensuite, ne présente pas les mêmes dangers. Elle a, il faut le reconnaître, tout l'extérieur d'un sacrement, et, ce qui est grave, un apôtre en parle. — Que devons-nous donc en penser?

D'abord, si un apôtre en parle, les autres n'en par-

lent pas ; et ce silence, dont on aurait déjà lieu de s'étonner si c'eût été une cérémonie généralement en usage, est incompréhensible dans la supposition que ce fût un sacrement chrétien.

En second lieu, est-ce comme d'un sacrement que saint Jacques en parle? Laissons la question théologique; allons au bon sens, et au plus simple. C'est incidemment, en trois lignes, au milieu d'une série de conseils[1], que l'apôtre dit d'oindre les malades. Sans l'enseignement de l'Église, qui aurait l'idée que cette pratique fût, dans l'esprit de saint Jacques, à la hauteur d'un sacrement, au rang du Baptême et de la Cène?

Un seul apôtre en parle, disions-nous. Voici pourtant, dans saint Marc, deux mots dont on s'est emparé. « Ils oignaient beaucoup de malades. » C'est là, selon le concile, que le sacrement a été *insinué.* Nous avons déjà vu ce détour ailleurs. Sans nous arrêter à ce qu'a d'étrange l'idée d'un législateur qui *insinue*, observons qu'il est question là de malades, de guérisons, et nullement de secours spirituels procurés ou figurés par l'onction. « Ils oignaient beaucoup de malades, *et ils les guérissaient.* » La guérison du malade est même aussi, dans saint Jacques, le premier des résultats indiqués. Après l'onction, dit-il, « la prière, faite avec foi, *sauvera le malade ;* le Seigneur *le relèvera.* » Quoique l'apôtre n'ait sûrement pas voulu dire que la guérison était assurée pourvu que la prière fût fervente, cette idée de guérison, mise ainsi en première ligne, n'est pas une circonstance à négliger. L'Extrême-Onction romaine,

[1] Ch. V, 14-15.

sacrement, cérémonie toute spirituelle dans sa signification et ses effets, n'est évidemment pas, dès lors, cette onction demi-médicale, demi-miraculeuse, dont parlent saint Marc et saint Jacques. C'est l'avis du cardinal Cajetan. « Ni les mots, dit-il, ni les résultats annoncés, n'indiquent ici l'onction sacramentelle de l'Extrême-Onction [1]. » Cela est si vrai, que le Catéchisme Romain s'est cru obligé d'expliquer pourquoi, étant la même, elle n'a cependant plus pour résultat la guérison du malade. « Si tous les malades, dit-il, n'éprouvent pas sa vertu en ce point, il faut penser que cela arrive, non par l'affaiblissement du sacrement, mais par le défaut de foi de ceux qui le reçoivent ou de ceux qui l'administrent. » Veut-on dire que, s'il était toujours administré et reçu avec une foi suffisante, personne ne mourrait plus? L'explication est un peu forte. On voudra bien remarquer, en outre, qu'elle est en contradiction avec ce que l'Église enseigne sur la puissance du prêtre, indépendante, selon le concile, de ses dispositions privées. Voilà un sacrement dont un des effets est manqué, dit-on, à cause du peu de foi de ceux qui l'administrent. Qui nous garantira, après cela, que le peu de foi du prêtre ne puisse faire aussi manquer le Baptême, manquer la transsubstantiation, manquer l'absolution, tous les sacrements, enfin?

Cette difficulté n'est pas la seule ; et, ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'elles naissent toutes du texte même de saint Jacques, le seul passage positif qu'il y ait à citer en faveur de l'Extrême-Onction.

[1] Nec ex verbis, nec ex effectis, verba hac loquuntur de sacramentali unctione extremæ unctionis. — Mais si l'Extrême-Onction ne vient pas de là, d'où vient-elle donc?

D'abord : « Si quelqu'un est malade, dit l'apôtre, qu'il appelle *les anciens* de l'Église. » Ces *anciens*, sont-ce les pasteurs? Rien ne le prouve. Les pasteurs, du temps de saint Jacques, étaient-ce des prêtres, dans le sens romain? Est-ce, par conséquent, aux prêtres seuls qu'appartient, de droit divin, l'administration de ce sacrement? Le concile l'affirme ; mais il n'en donne et ne pouvait en donner d'autre preuve que son affirmation même. Les *Presbyteri* de saint Jacques sont, selon le décret, des prêtres bien et dûment ordonnés par l'évêque[1], et anathème à qui ne le croira pas.

L'Apôtre ayant dit : « Qu'ils prient, » on a été obligé de donner aux paroles sacramentelles accompagnant l'onction la forme d'une prière, et c'est, dans la théologie romaine, une nouvelle source d'embarras. Dans tous les autres sacrements, en vertu du pouvoir qui est supposé résider en lui, le prêtre affirme et donne; dans celui-ci, il n'affirme rien, ne donne rien. « Que Dieu te pardonne, par la vertu de cette onction sainte, tout ce que tu as fait, soit..... soit.... etc.[2] » Le prêtre n'exerce donc là, en réalité, aucun pouvoir. Il prie pour le malade, et il ne lui garantit point l'accomplissement de sa prière. C'est plus sage; mais si, dans le sacrement de Pénitence, il se bornait à dire aussi : « Que Dieu te pardonne ! » — serait-ce encore un sacrement? En quel sens donc l'Extrême-Onction en est-elle un? Il a bien fallu l'expliquer. C'est un sacrement *optatif*, vous dira-t-on, et les autres sont *collatifs*. Vous voilà bien avancé! Ce n'est pas tout. Avant de la recevoir, il faut

[1] Sacerdotes ab episcopo ordinatos.

[2] Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid...

s'être confessé. Ce même prêtre qui vient de vous dire *je t'absous*, le voilà maintenant qui prie Dieu de vous absoudre. Que signifiait son premier pardon? De plus, comme ce sacrement s'administre en plusieurs onctions, à chacune desquelles on répète la formule, ce n'est encore que par des subtilités qu'on peut essayer d'expliquer comment le sacrement reste un, comment il n'est pas complet dès le premier énoncé de la formule, comment, enfin, en vue d'un but tout spirituel, deux onctions valent mieux qu'une, et trois mieux que deux. La même difficulté reparaît, mais bien plus grave, dans le sacrement de l'Ordre, *un* aussi, selon le concile, quoique administré en sept fois. — Tout cela, en soi, n'est pas de grande importance; mais il est bon de montrer combien la théorie romaine des sacrements, si nette et si une au premier abord, peut renfermer, même pour un catholique, de difficultés et d'embarras.

En somme donc, si nous ne pouvons faire un crime à l'Église romaine d'avoir maintenu l'Extrême-Onction, en tant que cérémonie connue de l'Église primitive, — nous estimons que cette cérémonie n'a été originairement ni recommandée ni interprétée de telle sorte que les protestants dussent la garder, s'ils y voyaient des inconvénients.

Or, elle en a deux. Elle est peu utile, — elle est souvent dangereuse.

Elle est peu utile, car on ne saurait lui attribuer aucun effet qui ne soit déjà plus ou moins produit ou figuré par un autre sacrement. Qu'ajoutera-t-elle aux grâces que le malade a déjà pu recevoir par la Confession et l'Eucharistie? On ne l'a jamais dit clairement; on ne le dira jamais. « Un sacrement, dit Château-

briand[1], a ouvert à ce juste les portes du monde ; un sacrement va les clore... Le sacrement libérateur rompt peu à peu les attaches du fidèle... Déjà il entend les concerts des séraphins... Déjà il est prêt à s'envoler vers les régions où l'invite cette espérance divine, fille de la vertu et de la mort... Il meurt enfin, et l'on n'a point entendu son dernier soupir... tant ce chrétien a passé avec douceur. » — Mais quoi ! ce chrétien, « ce juste » si plein de résignation et d'espérance, il aurait donc « passé » moins tranquillement s'il n'eût reçu l'onction, si vous lui aviez répété, non pas cinq fois la même formule, mais une seule de ces admirables exhortations dont l'Évangile est plein ? Allez, poëte, allez ! Les plus touchants tableaux du monde ne sauraient tenir lieu de la plus petite raison.

L'Extrême-Onction est souvent dangereuse, avons-nous dit en second lieu. C'est d'abord parce qu'on se laisse très facilement aller à lui attribuer des vertus qu'elle n'a pas et qu'elle ne peut avoir. Dans un moment aussi solennel que l'agonie, l'esprit n'est guère en état de calculer la vraie portée d'un acte dont la signification est si peu nette, même dans les décrets et les traités où on prétend l'éclaircir. Au lieu d'aller au sens, on s'en tient au signe. On en fait une espèce de talisman ; le vulgaire ne demande plus si un homme est mort en chrétien, mais s'il a reçu l'Extrême-Onction[2]. Et ce qui contribue encore à entretenir ces fausses idées,

[1] *Génie du Christianisme*, 1re partie.

[2] C'est pour éviter ce danger que quelques Églises protestantes s'interdisent de donner la communion aux mourants. Précaution peut-être exagérée, mais qui part d'un principe qu'on ne saurait trop rappeler.

c'est qu'elle s'administre tous les jours à des malades plus ou moins incapables de penser, de voir, même de sentir. Dans tous les cas de ce genre, à moins de la regarder comme inutile, on est forcé de lui reconnaître une action entièrement indépendante des sentiments de celui qui la reçoit. Le corps est presque un cadavre, et voilà quelques gouttes d'huile qui, épanchées sur ces membres promis aux vers, vont influer sur le sort éternel de l'âme!

Au premier siècle, chez des hommes dont la vie n'était qu'une longue et laborieuse préparation à la mort, nous comprenons qu'on eût moins cette erreur à craindre; mais puisque l'Extrême-Onction n'a été ni instituée par Jésus-Christ, ni recommandée après lui comme il eût été naturel que le fût un sacrement institué à tout jamais, — elle a pu et dû disparaître chez ceux qui y ont vu plus de dangers que de bons résultats.

XXIX

Tandis que l'une des congrégations du concile élaborait les décrets dogmatiques, l'autre avait repris en détail quelques points relatifs à la juridiction épiscopale.

A chaque nouveau point surgissaient de nouveaux griefs, la plupart d'une légitimité si évidente, qu'il n'y avait nul moyen de ne rien céder. Ainsi, des évêques s'étant plaints qu'un prêtre suspendu ou interdit, même pour cause de mœurs et scandale notoire, eût la faculté de se faire réhabiliter par le pape, le légat permit de décider que ces réhabilitations n'auraient plus lieu; il

exigea seulement que le pape ne fût pas nommé dans le décret. Selon Sarpi, c'était pour qu'il restât libre de ne pas l'observer; mais comme ce genre de dispenses n'émanait que de lui, l'omission de son nom ne pouvait avoir cet effet. On voulait donc seulement éviter de lui adresser trop directement ce qu'on sentait être un grave reproche. La même précaution fut prise dans un autre décret, relatif aux dispenses dites *conservatoires*. Un homme accusé devant l'évêque pouvait acheter à Rome la permission de se choisir un juge, et ce juge, le plus souvent, ne jugeait pas; il se bornait à protéger l'accusé contre la justice épiscopale. On défendit la chose; mais les universités, les colléges, les hôpitaux et les couvents, furent laissés en dehors de la défense, ce qui en réduisait considérablement l'application. Il est vrai qu'on n'aurait guère pu toucher aux antiques priviléges de ces corporations; les papes eux-mêmes ne l'osaient pas, et ces priviléges, d'ailleurs, avaient souvent sauvegardé des libertés nécessaires. Partout le mal se trouvait lié à ce qui avait commencé par être un bien, et le concile était dans la position du chirurgien qu'arrêterait sans cesse, au milieu d'une opération, ou la résistance du patient, ou la crainte d'attaquer une partie saine.

On eut cependant le courage de reprendre, pour en préciser le sens et y ajouter des dispositions plus sévères, deux décrets de la sixième et de la septième session. Dans celle-ci, nous avons vu ce que le concile avait fait pour restreindre, autant qu'il était en lui, les unions de bénéfices; on ajouta que l'union ne pourrait avoir lieu, dans aucun cas, entre des bénéfices de diocèses différents. Dans la sixième, il avait été défendu qu'un évêque ordonnât des prêtres dans le diocèse d'un

autre ; mais les évêques ambulants [1] en avaient été quittes pour s'établir dans les monastères, et là, en dépit du diocésain, ils ordonnaient qui ils voulaient, c'est-à-dire, le plus souvent, tout ce qu'il y avait de plus indigne du sacerdoce [2]. Le pape levait un tribut sur ces ordinations. On les défendit ; mais la facilité avec laquelle Rome avait toléré, en la régularisant à son profit, une telle violation d'un décret tout récent, montrait assez le peu de bonne foi qu'on devait attendre d'elle dans l'exécution de tous ceux qui ne lui conviendraient pas. « Quant aux décrets disciplinaires publiés dans cette session, écrivait l'évêque d'Astorga au cardinal Granvelle, ministre de l'empereur, ils ne sont pas ce qu'il faudrait pour faire cesser les scandales. Nous faisons ici, non ce que nous voulons, mais ce qu'on veut bien nous laisser faire. » — « Belle réformation ! » s'écria un jour l'évêque de Verdun ; et le légat lui dit qu'il était un impertinent, un étourdi, *un jeune homme*. « Pour moi, écrivait Vargas, de tous ces décrets de réformation, je n'ai qu'un mot à en dire : ils sont inutiles ; ils sont malheureux pour nous ; mais la cour de Rome saura bien y trouver ses avantages. » — En effet, on disait déjà par toute l'Europe que le seul résultat des efforts de l'assemblée pour rendre les dispenses plus rares, avait été d'en faire monter le prix. Et c'était vrai. La chancellerie papale s'appuyait ouvertement des défenses du concile, pour faire payer plus cher les violations qu'elle autorisait.

[1] Ferè vagabundi. IIe canon.

[2] Minus idonei, et rudes, ac ignari, et qui à suo episcopo tanquam inhabiles et indigni rejecti fuerant. IIe canon.

XXX

La session (quatorzième) eut lieu le 25 novembre 1551. Il ne s'y passa rien d'important. Les décrets dogmatiques (Pénitence et Extrême-Onction) furent votés d'emblée ; les arrêtés de discipline donnèrent lieu de répéter qu'on ne s'en contentait qu'en attendant, et qu'il y avait encore beaucoup à faire. On sut, le lendemain, que le légat avait défendu d'imprimer les actes de cette session ; mais il arriva ce qu'il aurait dû prévoir, c'est-à-dire qu'on en envoya partout des copies, et qu'ils furent imprimés, lus, critiqués, avec plus d'empressement que jamais.

Peu de jours avant la séance, les envoyés du duc de Wurtemberg étaient arrivés à Trente. L'usage voulait qu'avant l'audience officielle, tout ambassadeur fît part de ses instructions au président du concile. Ceux de l'électeur de Brandebourg s'y étaient soumis ; mais ceux du duc avaient ordre de n'accepter ni en droit ni en fait la présidence du pape ou de ses représentants. Ce fut le cardinal Madrucci, évêque de Trente, qui servit d'intermédiaire entre eux et l'assemblée. Ils reprirent d'abord l'affaire du sauf-conduit. Qu'on en donne un plus explicite, ou leurs théologiens ne viendront pas. Or, rien ne pouvait être plus agréable au légat et à la presque totalité du concile que de trouver ainsi, dans une question de forme, les empêchements qu'on n'osait plus soulever sur le fond. Le légat et les nonces répondirent donc qu'il n'était pas de la dignité du concile de redon-

ner un sauf-conduit; que ce serait avouer l'insuffisance du premier, et la mauvaise foi qu'on les accusait d'y avoir mise. Les mêmes difficultés se présentèrent à l'arrivée des députés de Strasbourg et d'autres villes protestantes, que l'empereur forçait, comme les princes, de se faire représenter à Trente; et lorsqu'ils se réunirent pour demander que, conformément aux promesses de Charles-Quint, on leur permît au moins de présenter au concile une exposition de leur foi, le légat déclara que ni lui, ni ses collègues, ni l'assemblée, ni le pape, n'y consentiraient jamais.

Enfin arrivèrent les envoyés de l'électeur de Saxe; et comme leur maître, de jour en jour plus puissant, se montrait peu disposé à souffrir qu'on ne les accueillît pas, il fallut bien en trouver le moyen. On décida que les ambassadeurs protestants seraient reçus tous le même jour, mais non pourtant en séance publique. Ce serait donc en congrégation générale et dans le palais du légat.

Sur cette séance même, autres questions à résoudre. Quelle place donner aux ambassadeurs? En leur qualité d'hérétiques, leur place était à genoux, ou tout au plus debout et tête nue, ce qu'on ne pouvait songer à leur demander, encore moins à leur imposer. On décida donc qu'ils seraient assis, et même à des places d'honneur, mais « par charité et par compassion, » disait le procès-verbal, et sans dérogation aucune aux droits de l'assemblée. Les pourparlers avaient duré deux mois.

Cette séance eut enfin lieu le 24 janvier. L'ambassadeur de Saxe, Léonard Badehorn, salua les évêques du titre de *Très-révérends pères et seigneurs.* Sa harangue fut calme, ses demandes exorbitantes; mais il était clair

que, plus modérées, elles n'eussent pas été sincères, et l'on devait plutôt lui savoir gré d'écarter d'avance toute équivoque. Il demandait, avant tout, que le pape fût déclaré inférieur au concile ; en second lieu, que tous les décrets fussent revus, et qu'on attendît, pour se remettre à l'ouvrage, l'arrivée des théologiens protestants ; enfin, que ceux-ci eussent voix délibérative, et que l'on commençât par rédiger le sauf-conduit de manière à leur ôter toute crainte. — On écouta patiemment, et il fut répondu que l'assemblée en délibérerait.

Un de ces points avait été résolu d'avance : c'était de suspendre les délibérations jusqu'à l'arrivée des protestants. Le lendemain donc, 25 janvier 1552, on tint une session (la quinzième), mais seulement pour déclarer qu'on les attendrait jusqu'au 19 mars. On s'était aussi décidé à accorder un second sauf-conduit, et il fut lu dans cette même séance. Quoique conçu dans les termes les plus précis, l'omission forcée du nom du pape, que le concile ne pouvait en aucune façon engager, l'empêchait de signifier rien de plus que le précédent. Les ambassadeurs le refusèrent d'abord ; puis, sur les instances du comte de Montfort, premier ambassadeur de Charles-Quint, ils consentirent à l'envoyer à leurs maîtres.

Le décret de prorogation portait que le concile avait discuté les articles relatifs à la Messe et au sacrement de l'Ordre, ainsi que les points précédemment ajournés ; qu'on allait se mettre à traiter du sacrement de Mariage, et qu'on publierait le tout ensemble dans la prochaine session. Plusieurs de ces détails étaient peu exacts. Le décret semble dire que la Messe et l'Ordre étaient prêts, et il s'en fallait de beaucoup. Il n'y avait encore eu que

quelques discussions préparatoires ; l'Ordre surtout avait à peine été abordé. On voulait faire croire que les affaires extérieures n'arrêtaient pas les autres ; on oubliait que l'Europe avait su, jour par jour, où on en était. Ce fut probablement aussi pour couvrir ces vides que la session fut célébrée avec plus de pompe qu'à l'ordinaire. Il est vrai qu'avec cette foule d'ambassadeurs, la chose pouvait sembler naturelle. Ils purent croire qu'ils assistaient à une nouvelle naissance du concile, et c'était à ses funérailles.

XXXI

En effet, il allait finir.

Le légat et les Italiens commençaient à s'apercevoir d'une intimité inquiétante entre les ambassadeurs protestants et ceux de l'empereur, intimité que partageaient, jusqu'à un certain point, plusieurs prélats allemands. Aussi divisés que jamais sur les questions dogmatiques, on n'avait qu'à se mettre sur le chapitre du pape et de la cour de Rome pour se trouver presque d'accord. Les protestants étaient heureux d'entendre avouer par des catholiques les scandales d'une organisation à laquelle ils attribuaient tous les maux de l'Église et de l'Europe ; les impériaux, de leur côté, ne paraissaient point répugner à les avoir pour auxiliaires dans l'abaissement du pape. Celui-ci, aux fêtes de Noël, avait créé à la fois quatorze cardinaux, tous Italiens ; un empressement si ouvert à renforcer son parti donnait assez la mesure de ses craintes. En même temps, il se rap-

prochait de Henri II. Ses négociateurs secrets le représentaient à ce prince comme prêt à rompre avec l'empereur, et même, en cas de guerre, à se déclarer pour la France. Enfin, rien ne lui tardait plus que d'ôter à l'un comme à l'autre l'instrument le plus dangereux qu'ils eussent à faire jouer contre lui, le concile. Il envoya donc au légat l'ordre de faire en sorte que tout fût terminé en deux sessions, en trois au plus ; mais comme on venait de s'engager à attendre les protestants, force était de rester oisifs, ou presque oisifs. Quoiqu'on eût décrété de ne pas interrompre les discussions, on se sentait obligé de ne rien faire avant de les avoir attendus un certain temps.

Il paraît, du reste, qu'on avait toujours espéré qu'ils ne viendraient pas, car, à leur arrivée, nous voyons tout changer de face. Ils n'étaient cependant que six docteurs, deux de Strasbourg et quatre du Wurtemberg. Au lieu de se ranimer, tout meurt. Le légat, les nonces, les évêques, ne veulent plus rien faire ; ceux dont on a eu le plus de peine à retenir l'ardeur lorsqu'il s'agissait d'en finir en quelques semaines, sont ceux qui répugnent le plus à se remettre à l'ouvrage. L'horizon, il est vrai, a recommencé à s'assombrir. On parle d'une ligue générale des protestants contre l'empereur ; les électeurs de Cologne et de Mayence viennent de quitter Trente pour être prêts à tout événement. Le 19 mars, au lieu d'une session, il ne se tient qu'une congrégation, et on s'ajourne au 1er mai. Dans cette séance, les protestants ne sont ni entendus ni admis, et, plusieurs jours après, il n'est encore question ni de les admettre ni de reprendre les travaux. Comment la chose allait-elle finir ? On ne pouvait le prévoir. Le légat s'en

préoccupait vivement, et il ne s'attendait guère à fournir lui-même un prétexte à de nouveaux délais. Dévoré d'inquiétude, usé par les veilles et l'impétuosité de son caractère, il perd subitement la raison. Un chien noir le poursuit, dit-il, et le regarde avec des yeux flamboyants. Les protestants demandent qu'un des nonces prenne sa place; mais on en réfère au pape. On attend, et la réponse ne vient pas.

Tout à coup, on apprend qu'une armée protestante assiége Augsbourg. C'est l'électeur de Saxe qui vient de se déclarer contre l'empereur; il a donné le signal, et tous les princes protestants se sont trouvés prêts à marcher sous sa bannière. Après avoir habilement préparé, pendant l'hiver, ses alliances et ses forces, il a lancé son manifeste. Comme protestant, il déclare n'avoir aucun compte à rendre ni à l'empereur ni au concile; comme prince, il appelle tous les princes de l'empire, catholiques et protestants, à secouer le joug de Charles-Quint, et c'est par le siége d'Augsbourg, la ville des diètes, qu'il entre brusquement dans cette nouvelle voie.. En trois jours, la ville est à lui. Aussitôt il court à Inspruck. Il y entre par une porte peu d'heures après que Charles-Quint en est sorti précipitamment par une autre, et celui qui, peu de jours auparavant, pouvait se croire le maître de l'Europe, s'enfuit, presque seul, jusqu'au fond de la Carinthie.

Au premier bruit de l'éruption, un grand nombre d'évêques s'étaient enfui à Vérone, et les nonces avaient demandé au pape l'autorisation de suspendre le concile. Jules ne se fit pas prier. Il venait de traiter avec Henri II; il ne se sentait plus tenu à aucun ménagement envers l'empereur. Il ordonna cependant de

faire voter la suspension. Une grande majorité s'étant déclarée pour cette mesure, on tint, le 28 avril, une session où le concile fut déclaré suspendu pour deux ans, et pour plus longtemps s'il le fallait. On ajouta qu'en attendant tous les décrets déjà faits seraient religieusement observés; mais cet article, probablement inséré sans réflexion, car les nonces ne pouvaient avoir eu la pensée d'offenser le pape, fut vu de très-mauvais œil à Rome. Les derniers décrets n'avaient pas encore reçu la sanction papale; ordonner de les observer, c'était dire qu'ils n'en avaient pas besoin. Et ce qui rendait l'omission encore plus saillante, c'était que l'intervention du pape, oubliée dans cet endroit, était mentionnée, un peu plus haut, dans l'article de la reprise future du concile. On semblait donc la croire nécessaire à la légitimité de l'assemblée, mais superflue quant à la validité des décrets. Sans le vouloir, on avait été gallican.

XXXII

Maurice avait su vaincre; il ne sut pas ou ne voulut pas retirer de sa victoire tous les avantages qu'elle paraissait lui offrir. Peut-être lui répugnait-il de réduire à l'extrémité celui à qui il avait dû sa grandeur; d'ailleurs, pour redresser toutes les iniquités impériales, il aurait fallu commencer par rendre l'électorat à celui qui en avait été dépouillé cinq ans auparavant. Ce fut le salut de Charles-Quint. Plus on l'avait vu grand, plus sa chute avait produit de stupeur. Abandonné par plu-

sieurs de ses alliés, faiblement défendu par ce qui lui restait d'amis, notamment par son frère et par son neveu, étourdi lui-même d'une si prompte catastrophe, il n'hésita pas à s'humilier devant son vassal. Il demanda la paix, et, moins de quatre mois après les premières hostilités, elle était conclue[1]. La liberté de conscience était rendue à l'Allemagne, et l'*Interim*, qui n'avait servi qu'à créer des positions fausses pour tout le monde, était aboli. Cette liberté de conscience n'entraînait cependant pas, pour l'empereur, l'obligation de tolérer le protestantisme dans ses états ; il ne s'engageait qu'à laisser les princes libres de faire à cet égard, chacun chez soi, ce que bon leur semblerait.

Après avoir fait décréter la suspension du concile, le pape avait d'abord songé à accorder quelque compensation à ceux qui s'en montraient peinés. Il avait donc nommé une commission, chargée de lui soumettre les projets de réforme intérieure dont le concile n'avait pas eu le temps de s'occuper. Cette nouvelle fut froidement accueillie. On ne doutait pas que les réformes décrétées par le pape ne fussent mieux exécutées que celles du concile, et, sous ce rapport, on ne perdait rien ; mais on doutait qu'il en décrétât aucune, et on ne voulait pas se réjouir avant de les avoir vues. N'avait-il pas, au commencement de son règne, nommé déjà une commission ? Qu'en était-il résulté ? — Il parut pourtant, cette fois, y mettre beaucoup d'intérêt. Il la composa des plus éminents personnages ; il tint aussi à ce qu'elle fût nombreuse. C'était, disait-il, afin qu'elle eût le plus d'autorité possible, et empêchât de regretter le concile ;

[1] Paix de Passaw, août 1552.

c'était, disaient les frondeurs, pour qu'elle allât moins vite en besogne. Que ce fût ou non l'intention du pape, l'événement leur donna raison. Cette commission s'assembla cinq ou six fois, ne rédigea rien de complet, et bientôt on n'en parla plus.

Du concile, pas davantage; jamais, depuis près de quarante ans, princes et peuples n'avaient moins paru y tenir. L'*Interim* aboli, non-seulement l'empereur n'avait plus besoin de concile, mais il ne pouvait plus désirer de voir publier des décrets que ses vassaux repousseraient impunément sous ses yeux. Les protestants avaient perdu l'envie d'en appeler à un concile; les catholiques, même pour leur propre compte, étaient beaucoup plus effrayés des querelles qui précédaient les décrets, que réjouis par la perspective, alors si douteuse, de l'unité et de l'autorité qui en résulteraient plus tard. Et Rome, Rome qui, depuis quarante ans, n'avait cessé de trembler aux vœux de ceux-ci comme aux récriminations de ceux-là, Rome put croire qu'elle avait gagné son procès, et contre ses ennemis et contre ses amis.

Elle se trompait. — Nous ne sommes qu'à la moitié de notre tâche.

FIN DU PREMIER VOLUME

Paris. — De Soye et Bouchet, imprimeurs, place du Panthéon, 2. — 1854.





